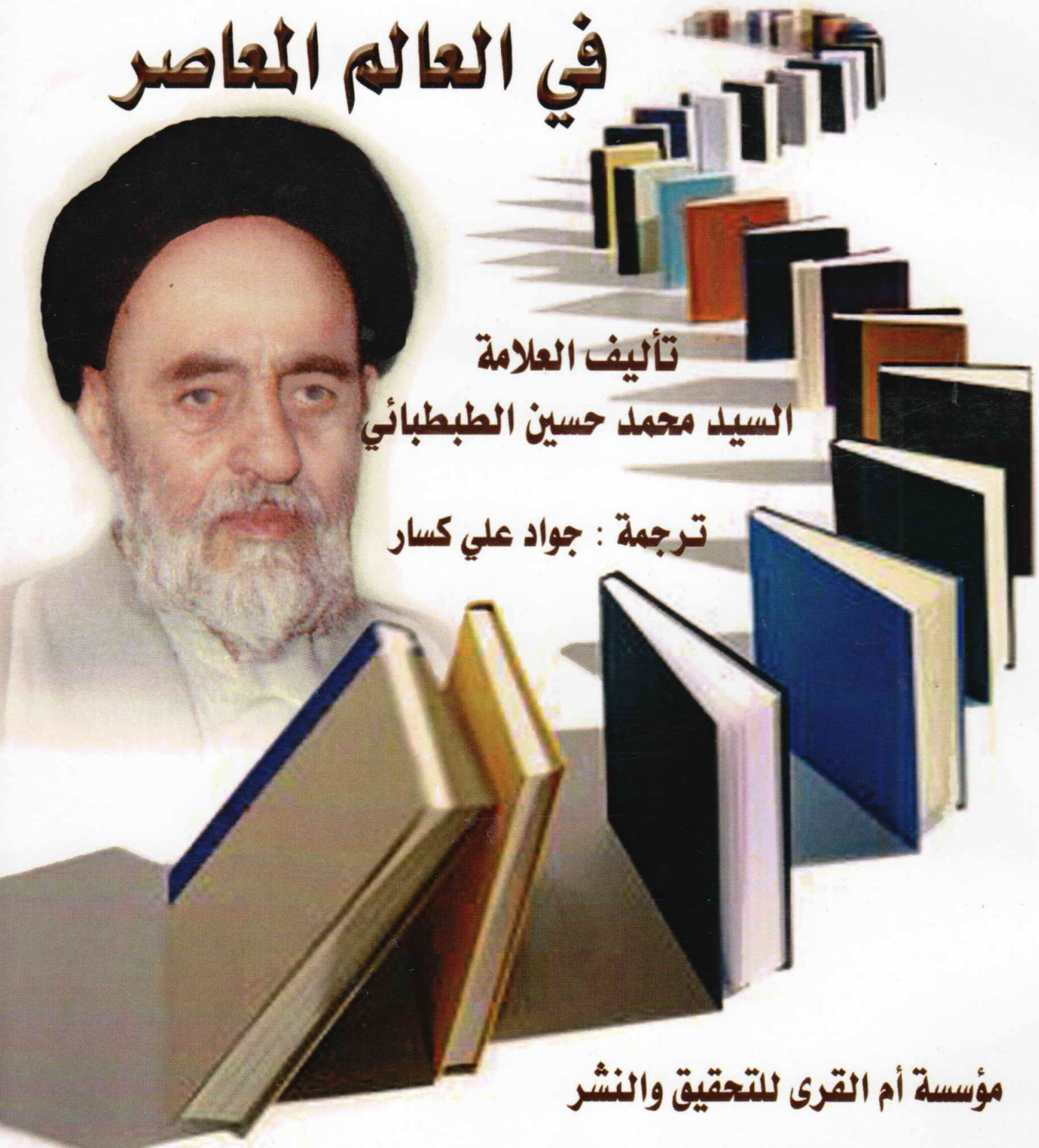
رسالة التشيع

في العالم المعاصر



تأليف العلامة
السيد محمد حسين الطبطبائي

ترجمة : جواد علي كسار

مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر

رسالة التشيع

في العالم المعاصر

تأليف
السيد محمد حسين الطباطبائي

ترجمة
جواد علي كسار

الجزء الأول

مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر

٢١

مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر

رسالة التشيّع

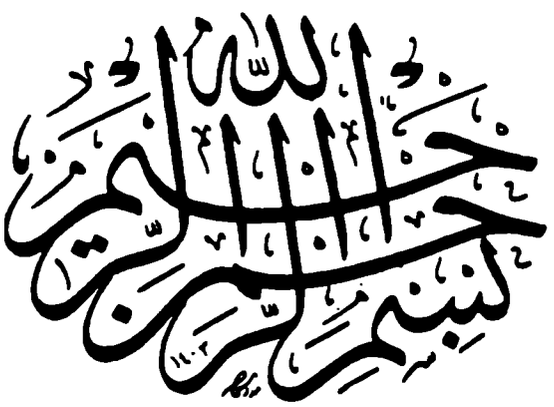
في العالم المعاصر

تأليف: السيد محمد حسين الطباطبائي

ترجمة: جواد علي كسّار

الطبعة الاولى (رجب ١٤١٨هـ)

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤسسة


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

يمثل الحوار الفكري بين اصحاب الاختصاص من المفكرين والفلاسفة جسراً مهماً للاتصال الثقافي بين ابناء الشعوب والأديان، ذلك لأن الفكر والحوار يستطيعان أن يتجاوزا الحدود الموهومة والمصنوعة بين ابناء الشعوب لكي يتمكنوا من التفاعل الفكري والثقافي فيما بينهم.

واصحاب الاختصاص هم النخبة التي تعتمد عليها الأمم في اداء هذه المهمة «الحوار الفكري».

والسيد الطباطبائي بما يمتلكه من تخصص في المعرفة الإسلامية وعمق في الفلسفة الإسلامية وتسلط علىٰ تفسير القرآن الكريم وقدرة علىٰ فهم النص الشريف، هذه المؤهلات جعلت له الريادة في حواره مع الاستاذ هنرى كوربن المستشرق الفرنسي ـ استاذ الدراسات الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية ـ للتعريف بمذهب أهل البيت عليهم السلام لدى المجتمع الاوربي من خلال منهج الحوار الذي اتبعه مع محاوره.

ولأهمية هذا الحوار تضع «*مؤسسة أم القرىٰ للتحقيق والنشر*» بين يدي القرّاء الكرام الاصدار الثالث من سلسلة ترجمة آثار العلامة الطباطبائي غير المعرّبة وهو كتاب «*رسالة التشيع في العالم المعاصر*» آملين من الله تعالىٰ ان يوفقنا لإكمال ترجمة آثاره الكاملة للمساهمة في تقديمها للمكتبة العربية التي تفتقر الىٰ وجودها.

مؤسسة أم القرىٰ / للتحقيق والنشر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المترجم

لهذا الكتاب ـ بجزأيه[1] ـ قصة، من الطريف أن يقف القارئ على بعض فصولها. فقد كان يحلو للأستاذ هنري كوربان أن يزور ايران ليحيط عن قرب بكل ما يتصل بحقل اهتمامه، لاسيما وهو يشغل موقع مدير الدراسات الايرانية في باريس.

وفي زيارته لطهران صيف عام ١٩٥٨ ـ يبدو أنه كان يزورها منذ سنة ١٩٤٥، ثم استمر على ذلك بمعدل ثلاثة أشهر سنوياً، الى سنة قبل وفاته في تشرين الاول عام ١٩٧٨ ـ بدا للاستاذ كوربان ان يحاور علمياً، أحد علماء إيران، في خمسة أسئلة كانت تلحّ على ذهنه حول التشيع.

أُرشد الاستاذ كوربان للتعرف على العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي كي يكون محاوره، بتأثير ودفع واضحين من قبل مجموعة من المثقفين واساتذة الجامعات

---

(١) صدر الجزء الاول تحت عنوان: «الشيعة: نص الحوار مع المستشرق كوربان» فيما صدر الجزء الثاني تحت عنوان: «رسالة التشيع في العالم المعاصر» وهو هذا الكتاب الذي بين ايدينا.

كان في طليعتهم د. حسين نصر، د. معين، د. جزائري والمهندس مهدي بازركان.

تمّ الحوار فعلاً ـ في طهران ـ بين الاستاذين الطباطبائي وكوربان عام ١٩٥٨، واستمر بعد ذلك بينهما عبر الرسائل المتبادلة التي استغرقت اشهراً من عام ١٩٥٩، لتكون ثمرته الاولى كتاباً طبع للمرة الاولى عام ١٩٥٩ (٣٨٠صفحة) تحت عنوان «مذهب التشيع». ثم اعاد السيد الطباطبائي النظر في الطبعة الاولى، فاضيف لها تحت عنايته مجموعة واسعة من الهوامش التوضيحية وضعها تلميذاه السيد هادي خسروشاهي والشيخ علي احمدي ميانجي لتصدر مجدداً (وبالفارسية ايضاً) بخمسمئة صفحة[٢]. في عام ١٩٦١ تجدد الحوار مرة أخرى بين الاستاذين، ودار حول رسالة التشيع في العصر الراهن. وكان طبيعياً أن ينبع كتاب آخر لنشره قصة عجيبة لم تنته فصولها الا مؤخراً.

ذكرنا قبل لحظة أنّ الجزء الاول من الحوار، نشر مباشرة عام ١٩٥٩ ليضم الجزء الاكبر منه. بيد أن الجزء الثاني لم ير النور الا بعد ثلاثين سنة كاملة، حين كان الاجل قد وافى الاستاذين كليهما.

ولكن كيف حصل ذلك؟

يذكر السيد هادي خسروشاهي الذي عني بجمع المتفرق من تراث الطباطبائي، ان العلامة سلمه القسم المتبقي من الحوار في نفس عام ١٩٦١ طالباً منه ان يقوم بنشره، فما كان من خسروشاهي الا ان استأذن الطباطبائي بنشره اولاً على فصول في مجلة «مكتب اسلام» (بالفارسية) التي كانت تطبع بمدينة قم، ليكون ذلك اوقع في جذب

---

(٢) اعتمدنا على هذه الطبعة المزيدة في ترجمة كتاب «الشيعة» الى العربية، الذي احتل الرقم اثنين في هذه المجموعة، التي تصدر عن مؤسسة ام القرى تباعاً.

القرّاء اليه ، وليتوفر على وقتٍ كاف يعد خلاله بعض الهوامش التوضيحية حول النص .

وافق العلامة الطباطبائي على اقتراح السيد هادي خسروشاهي ، بيد انه سرعان ما اعترض على الطريقة التي تم بها النشر فعلاً ؛ وهو الاعتراض الذي قاد بالتزامن مع ظروف طارئة حلت في إدارة المجلة ، إلى ان يتوقف نشر الفصول المختارة من الحوار .

لقد ادّى هذا الارباك الى ضياع النسخة الاصلية للحوار . وعندما ذكر السيد هادي خسروشاهي ذلك للعلامة الطباطبائي ، اقترح الطباطبائي عليه أن يتصل بالدكتور حسين نصر الذي كان يحضر اللقاء بين الاستاذين ، علّه يحتفظ بنسخة من الحوار .

كانت مفاجأة سارة أن يحصل خسروشاهي على نسخة للحوار من د . نصر ، قام بتقديمها فوراً للسيد الطباطبائي الذي دوّن عليها بعض الملاحظات ، واعادها للسيد خسروشاهي جاهزة للطبع !

بيد ان الحظ لم يحالف خسروشاهي في نشرها لظروف ارتبطت يومذاك بالوضع السياسي والامني في ايران ، مما ادّىٰ الى الانتظار الى ان لاح النصر المؤزر للثورة الاسلامية في ايران بتاريخ ١١ شباط ١٩٧٩ ، وعندئذ عيّن السيد خسروشاهي سفيراً لايران في الفاتيكان .

اصطحب خسروشاهي نسخة الكتاب معه الى الفاتيكان على امل أن يجد الفرصة المناسبة في اعدادها للنشر . بيد انه اكتشف ـ كما يذكر ـ ان الظرف الخارجي لم يكن اقل وبالاً على العمل الثقافي من الظرف الداخلي !

وهكذا تبدّد الامل وضاعت الفرصة ، لتعود النسخة المخطوطة لحوار عام ١٩٦١، مرة اخرى الى ايران بعد خمس سنوات امضاها السيد خسروشاهي في اوروبا ، انتقل أثناءها الطباطبائي الى جوار ربّه .

تعرضت نسخة الحوار للضياع مجدداً في المطبعة، وهو الامر الذي افضىٰ لتأخر اصدارها عامين اضافيين، الى ان ظهرت في الاسواق اخيراً لتنضم الى الجزء الأول الذي سبقها في الصدور بثلاثين عاماً[٣]*!*

التشيع في دائرة الضوء

ليست ايران وحدها، بل العالم الاسلامي برمته اصبح بعد انتصار الثورة الاسلامية تحت دائرة الرصد الغربي. وقد شملت دائرة الرصد الحركات الاسلامية، المرجعيات والحوزات، المفكرين والعلماء والمثقفين وجميع القوى المؤثرة فكرية كانت أم حركية أم اجتماعية.

واذا شئنا ان نتحدّث بموضوعية وصراحة اوفر؛ فانّ ما أصبح في دائرة الرصد اكثر، هو الوجود الشيعي في اطره الحوزوية والمرجعية، وفي فكره العقائدي ومتبنياته، وفي مكوناته الحركية الناشطة وجميع ما يمت بصلة للشيعة والتشيّع.

لقد تكثفت الاضواء جميعاً حول هذه الطاقة الهائلة التي استطاعت ان تفجّر ثورة بدت مستحيلة في المقاسات المادية. وكان التشيّع محور الأسئلة جميعها؛ فما هو التشيّع عقيدة وفكراً، ومن هم الشيعة وجوداً؟

خلق هذا الجو الذي طرأ اثر الانتصار ظروفاً ممتازة لامتداد مذهب اهل البيت (عليهم السلام) في العالم الاسلامي، ساهم في اضطراده النهج الوحدوي للامام آية الله الخميني، وحرصه على المسلمين جميعاً بصرف النظر عن لون الانتماء المذهبي

---

(٣) تنظر تفاصيل القصة كاملة في مقدمة الطبعة الفارسية الاولى لكتاب «رسالة التشيع في العالم المعاصر» التي صدرت سنة ١٩٩١.

والجغرافي.

إزاء ذلك ولدت حركة معاكسة تسعى ان تعوّق امتداد حركة الولاء لاهل البيت (عليهم السلام) من خلال استحضار خلافات التأريخ وعناصر الفرقة فيه؛ وعبر سعي منهجي منظم لتشويه مرتكزات المعتقد الشيعي.

وقد ساهم في هذا السياق المنهجي المعوّق، باحثون ومراكز دراسات في الغرب وفي بعض البلاد الاسلامية، كان هدفهم ومايزال استنزاف طاقة جميع الاطراف عبر ايقاعها بمعركة ردود الافعال. ومع ذاك جاء فعل اليقظة والوعي اكبر من فعل التشويه والانجرار لمعارك لا جدوى منها، حيث بقي الجهد في حركته الاساسية يتحرك صوب الفعل الايجابي التأسيسي.

من مظاهر المنحى الايجابي مؤسسات الوحدة، وفكرها الذي راح يتدفق عبر دوريات وكتب اختارت ان تنحو المنحى التأسيسي في التعريف بمذهب اهل البيت.

وقد ساهمت في اغناء هذا المنحى اصوات غيورة انطلقت من ارجاء العالم الاسلامي، وهي تنصر الانطلاقة الجديدة لخط الولاء. حصل ذلك في كتاباتٍ بعضها مهم، أطلّت علينا من المغرب العربي والعراق ومصر والشام والسودان وشبه القارة الهندية.

حين اختفىٰ الغث وذهب الزبد جفاء وبقي ما ينفع الناس، انفتحت الساحة للاعمال الايجابية التي تستعيد بلغتها العلمية والصورة الرفيعة التي تعكسها في ادب الحوار والاختلاف، اسمى ما كانت شهدته الحياة الاسلامية في تأريخها من مظاهر الحوار الفكري والعقائدي المنضبط في اطار شرعية الاختلاف وآدابه.

في جو مثل هذا أطلّت على الساحة اعمال تأسيسية مهمة كتلك التي تركها كبار

من امثال السيد محسن الامين العاملي والسيد عبد الحسين شرف الدين العاملي والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء والشيخ عبد الحسين احمد الاميني والشيخ محمد رضا المظفر والسيد محمد باقر الصدر والسيد محمد حسين الطباطبائي والشيخ مرتضىٰ مطهري ، والسيد محمد تقي الحكيم واخذت تستحوذ جل الاهتمام في منهجها العلمي وماتتسم به من ادب رفيع .

برز المنهج كمقولة اولى في كتابات هؤلاء ؛كما في كتابات الماضين من اساطين البحث العقائدي . فالوضوح المنهجي يمنحنا الدقة في تقرير مواطن الاختلاف ،كما تتوقف عليه طريقتنا في التفكير واسلوبنا في النقاش .

ويبدو ان الذي افتقده البحث العقائدي في المحاولات التي سقطت في هوة الاصطراع المذهبي ، او تلك التي قدمت محاولات هشة في التأسيس العقائدي ، هو المنهج حضوراً ووضوحاً وتماسكاً .

فعلى قدر غياب مقولة المنهج أو عدم وضوحها وتماسكها ، تفقد تلك الدراسات اهميتها ، بل قد تنقلب الى ضدّها فتعود باضرار على الساحة الفكرية ماكان اغنانا عنها .

الغرب ومشروع التشيّع الميسر

اعادتني مطالعة احدث كتاب صدر عن الطباطبائي[٤] ، الى مشروع كان العلامة

---

(٤) واعني به الكتاب الممتع النافع : «جرعه‌هاى جانبخش : فرازهايى از زندگي علامه طباطبائي» [الجرع الروية : ملامح من حياة العلامة الطباطبائي] غلام رضا كلي زوارة ، منشورات حضور ، قم ، ١٩٩٦ ، ٤٣١ صفحة .

قد تبناه بداية الستينيات لتقديم التشيع ميسراً باللغات الاوروبية ، كي يكون بمقدور الباحثين والمهتمين ؛ بل وحتىٰ الشباب الغربي أن يتوفر على اطلالة سهلة وأمينة لمذهب اهل البيت . ومنطلق العلامة الطباطبائي في هذا المشروع ان جلّ الدارسين الغربيين ـ ان لم يكن كلهم ـ لم ينفتحوا على دنيا الاسلام الا من خلال مصادر اهل السنة في الكلام والتفسير والحديث والسيرة والتاريخ ، وبالتالي بقي الوجه الآخر (الشيعي) محجوباً مع ما ينطوي عليه من كنوز المعارف وثمارها [٥].

لقد تأكّدت ملاحظة الطباطبائي هذه ، بل وتجسدت امامه عملياً عندما جلس اليه هنري كوربان للمرة الاولى عام ١٩٥٨.

ولكن يبدو ان جهود الطباطبائي في الحوار لم تقتصر على كوربان وحده، بل امتدت لتشمل مستشرقاً غربياً آخر هو البروفسور الاميركي كنت موركان الذي امضىٰ شطراً من حياته في الشرق ، وكانت له صلات مع علماء واساتذة بارزين من جميع الاديان .

زار موركان ايران صيف عام ١٩٦٤ ، فاصطحبه احد تلامذة الطباطبائي وهو د.حسين نصر الى استاذه الذي كان يمضي الصيف في قرية «دركه» شمال غربي طهران . يصف د . نصر اللقاء بين الرجلين بقوله : «منذ اللحظة الاولى هيمن العلامة الطباطبائي على البروفسور موركان بحضوره المعنوي والروحي ، فاحسّ الاستاذ الاميركي بالالفة والانس ، وادرك للفور انه بمحضر انسان تجاوز في العلم والحكمة مرحلة الفكر الى

---

(٥) تنظر رؤية بهذا الشأن في : مهر تابان [الشمس الساطعة] السيد محمد حسين الطهراني ، ص ٤٥ .

العمل، وانه قد تذوّق ما يقوله وطواه عملياً وسلوكياً»[٦].

بعد ذلك اللقاء مع كوربان وموركان توطدت عزيمة السيد الطباطبائي على كتابة مشروع ميسّر لتعريف الغربيين، الباحثين بالدرجة الاولى ثم عموم افراد المجتمع، بالتشيع.

تباحث العلامة الطباطبائي مع د. حسين نصر في انجاز المشروع بحيث يُعنى د.نصر بترجمة ما يكتبه الطباطبائي الى الانكليزية.

وهذا ما كان. ففي غضون ثلاث سنوات انصرف الطباطبائي لاعداد حلقات هذا المشروع، الذي صدر اول جزء فيه، تحت عنوان: «الشيعة في الاسلام» الذي ترجم الى الانكليزية والعربية، ثم اعقبه بالجزء الثاني الذي جاء بعنوان: «القرآن في رؤية الشيعة» ثم تحوّل اسمه الى: «القرآن في الاسلام» وترجم ايضاً الى الانكليزية والعربية.

اما الحلقة الثالثة في هذا المشروع فقد كان المفترض ان تتألف من كتاب يحتوي مختارات من كلمات ائمة اهل البيت ونصوصهم.

وهكذا نلمس ان جهود العلامة الطباطبائي التي مارس فيها الدعوة عبر الحوار مع كوربان وموركان، اثمرت شيئاً غير يسير على الصعيد الفكري والثقافي (اربعة كتب). بالاضافة الى البصمات القوية التي تركها على محاوريه، بحيث دفعهما لبذل ما يقويان عليه من جهود في التعريف بالتشيع علمياً، حتى قال الطباطبائي عن كوربان مرّة: «انها من الطاف الله أن تشاع المعارف الاسلامية في الغرب بواسطة هذا الاستاذ وزملائه؛ اذ لهم في فرنسا مجلة راحت تعرض معارف الشيعة وتبين علومهم»[٧].

---

(٦) شيعه در اسلام [الشيعة في الاسلام] مقدمة الطبعة الفارسية، بقلم د. حسين نصر، ص٦-٧.

(٧) جرعه‌هاى جانبخش (بالفارسية) مصدر سابق، ص٢٨٩.

ثمّة باحث ايراني آخر قُدِّر له أن يحضر بعض جلسات ذلك الحوار، استطاع ان يرسم تفاصيل الجلسات التي حضرها ، ويوغل في الوصف[٨] *، ثم ينتقل ليكتب : «استطعنا بمساعدة العلامة الطباطبائي ان ندشّن تجربة فريدة في ايران ، تمثلت ببحث تطبيقي مقارن بين مختلف اديان العالم ، تمت باشراف العلامة الشيعي»*[٩] .

موقفان من الحوار

ما يعنينا من حوار الطباطبائي ـ كوربان هو تأسيس العلامة للمنهج قبل ان يلج الموضوع . ففي ضوء وضوح المنهج ودقته وتماسكه قطف الحوار ثماره ، وعاد بأغنى النتائج على محصلته ؛ بعكس تلك المحاولات التي يصدر اغلبها بنوايا حسنة ويندفع بحماس مخلص ، بيد انها تعجز عن التأسيس في البحث العقائدي أو عن قول شيء

---

(٨) اعني به داريوش شايغان ـ الذي لا أرتاح لفكره ولا آنس بتقلباته ـ اذ اغرق في وصف تلك الجلسة التي يباهي بحضورها ، ووصف المكان ، والرجلين الذي قال عنهما انهما من لوامع الشرق والغرب ، وطبيعة الحوار ، واجواء الجلسة ، وكيف كان الطباطبائي يتحدث وكيف كانت تتم الترجمة وغير ذلك من التفاصيل التي تلامس المشاعر وتستحضر تأريخ الواقعة بدقة .

ينظر : هانرى كربن ، آفاق تفكر معنوي در اسلام ايراني [هنري كوربان : آفاق التفكير المعنوي في الاسلام الايراني] داريوش شايغان ، الترجمة الفارسية واصل الكتاب بالفرنسية ، ص٤٢ـ٤٥ ، طهران ، ١٩٩٤ .

وكذلك : زير آسمانهاى جهان [تحت سماوات العالم] حوار مع داريوش شايغان ، الترجمة الفارسية واصل الكتاب بالفرنسية ، ص١٣٣ـ١٣٥ .

(٩) هنري كوربان ، داريوش شايغان ، مصدر سابق ، ص٤٤ـ٤٥ .

مفيد في مضماره، وربما عاد بعضها باضرار اكثر مما يحققه من نفع.

ترىٰ ما الذي انتهى اليه الحوار من نتائج وماذا كانت المواقف منه؟

في الواقع يمكن ان نشير الى موقفين متعارضين، فقد حمل بعضهم بشدة على العلامة الطباطبائي لقبوله فكرة الحوار مع مستشرق اوروبي مسيحي، حتى وصموه بضروب التهم، بل تجاوز بعضهم ذلك للتشكيك بولاء السيد الطباطبائي للتشيع وصدق انتمائه اليه، ووصلوا الى حد كتابة نقض على حواره حاول التوسل بلغة العلم وان لم ينس سوق التهم والافتراءات.

وقد اجاب الطباطبائي على هذا الرد في رسالة غنية يحتاج كل انسان يشغله الهمّ الديني ان يعود اليها ويقرأها، ليلمس عن قرب ما لقيه هذا الرجل من شدائد في هذا المجال، وكي يستلهم منها عزيمة على العمل الديني أشدّ، وغيرة اكبر على دين الله.

وفي الطرف الآخر تفاعلت صفوة اهل العلم والفكر مع الحوار، لاسيما مع ماعاد به من نتائج على هنري كوربان الذي قدّم اربعة كتب عن التشيع باللغة الفرنسية، بالاضافة الى ترجمة الكثير من الميراث المكتوب باللغة الفارسية، الى الفرنسية في اطار مشروعه عن المكتبة الايرانية الذي يعدّ واحداً من طليعة واهم المشاريع الغربية حيال التشيّع.

أما على الصعيد الشخصي فقد تأثر كوربان باجواء الحوار واندمج بمناخه واستطعم مادته الفكرية، بحيث سجّل في ذلك شهادات كبيرة اشرنا لبعضها في غير هذه المقدمة[١٠]، كان في طليعتها ما ذكره حيال حيوية التشيّع وخصوبته انطلاقاً من

---

(١٠) انتهى كوربان في تقييمه الاخير الى حيوية التشيّع واستمرار دوره ليس في حياة المسلمين

إيمانه بالولاية بالذات المتمثلة الآن بالامام المهدي (عليه السلام).

وبشأن تأثير الحوار على الايمان الشخصي لهنري كوربان، ينقل السيد محمد حسين الطهراني رأي استاذه الطباطبائي في كوربان ويذكر أنه اقترب من التشيع كثيراً، بحيث شهدت شخصيته تحولاً كبيراً، بل انقلاباً عظيماً اثر ايمانه العميق بالامام المهدي (عليه السلام)[١١].

اما الطباطبائي نفسه فيصف كوربان نصاً: كان غالباً ما يقرأ ادعية الصحيفة المهدوية وهو يبكي. وقال عنه في نصٍ آخر: كان رجلاً سليم النفس يتسم بالموضوعية والانصاف، وهو يعتقد بانتهاء مهمة جميع اديان العالم ومذاهبها (السماوية) وتوقفها عن التكامل، باستثناء التشيع الذي بقي متجدداً حياً يقظاً بفعل رابطة الولاية والمهدي[١٢].

وحسب، وانما في حياة البشرية اجمع، وذلك لما يقوم عليه من ايمان حي يقظ وحركي بالامام المهدي (عليه السلام) وبالولاية التي تقوم على دوام علاقة الهداية بشكل مستمر فيما بين الله والخلق.

لقد وجد كوربان ان قضية الولاية والمهدي، هي التي ابقت التشيع حياً، وأهّلته الى دور إنساني شامل في حياة البشر، يكون بسعة العالم، بما اقامته من صلة حية دائمة بين الخلق والهداية الالهية، بين المسلمين والامام، بين الارض والسماء، وبتعبير كوربان: «في اعتقادي ان مذهب التشيع هو المذهب الوحيد الذي استطاع ان يحفظ علاقة الهداية الالهية بين الله والخلق دائماً، وأحيا مفهوم الولاية بصورة مستمرة وثابتة».

ينظر: الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان، الذي قدمناه في إطار الرقم اثنين من هذه المجموعة، مقدمة المترجم، ص١٨.

(١١) مهر تابان (بالفارسية)، مصدر سابق، ص ٤٧.

(١٢) المصدر السابق، ص ٤٧ـ٤٨.

اما الجانب العلمي الذي ترتب على الحوار فللطباطبائي فيه دور مهم. لقد انطلق العلامة الطباطبائي في حواره مع الاستاذ كوربان من تصوّر فحواه ان الاسلام ومعارف اهل البيت لم تتلمس سبيلها الى اوروبا واميركا؛ ذلك ان رؤية جميع المستشرقين التي اخذوها عن الاسلام والتشيّع، عكست بعداً احادياً في تشكيل صورتهم الذهنية عنهما، من خلال اعتمادهم على مصادر فريق واحد واهمالهم للفريق الآخر[١٣].

والذي حصل اثر ذلك ان صورة التشيّع لدى اولئك لم تزد ـ بحسب الطباطبائي ـ عن كونه فرقة منشقة عن المجرى الاصلي للاسلام، اختلفت مع الاكثرية على قضايا سياسية في طليعتها موقفها من الخلافة والحكم[١٤].

لقد أضاع هذا التصوّر حقيقة التشيّع وايمانه بالامامة التي هي امتداد للنبوة من دون رسالة ووحي، فالامامة لا تعكس في معناها العميق نظرية في الحكم والنظام السياسي وحسب، بل هي قبل ذلك تعبير عن استمرار الامامة بمهمة الحفاظ على الشريعة من جهة (المرجعية العلمية المعصومة والمؤتمنة على الاسلام) والنهوض بعبء الولاية من جهة اخرى. أما الحكم فهو نتيجة طبيعية من نتائج الايمان بالامامة لا أنه يساوي الامامة؛ اي هو شأن من شؤونها.

هذا المعنى عن التشيع هو ما حرص على ايصاله الطباطبائي الى كوربان، الذي زاول عدداً واسعاً من النشاطات العلمية عن التشيع في اوروبا، وبدأ بنشر كتب لعلمائه ورجاله من خلال تعاونه مع بعض الباحثين من بينهم السيد جلال الدين آشتياني الذي

---

(١٣) تنظر رؤية الطباطبائي حيال هذا الموضوع تفصيلاً في: مهر تابان (بالفارسية) ص٤٥، مصدر سابق.

(١٤) ينظر: الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان، الطباطبائي، ص٥٥، فما بعد.

ما يزال يواصل نشاطه العلمي.

لقد قدّم آشتياني مقالاً وصفياً عن الجهود العلمية التي بذلها كوربان على مدار (٣٥) عاماً، جاء مثقلاً بقوائم من الكتب والآثار، من بينها مشروع المنتخبات الفلسفية الذي اشتغل به آشتياني وكوربان بشكل مشترك، وكان يفترض ان ينتهي في ستة مجلدات تتوفر على رصد عيون الفكر الفلسفي منذ الميرداماد حتى العصور الاخيرة، بيد أنّ الاجل لم يمهل كوربان لتقديم المشروع بالفرنسية كاملاً، اذ توفي بعد أن صدرت منه ثلاثة مجلدات[١٥].

وعلى ذكر المؤيدين للحوار، كان من بين من تحمّس لحوار استاذه مع كوربان الشهيد مرتضى مطهري تلميذ الطباطبائي، الذي جاء على ذكر بعض نتائجه وما تمخض عنه في كتابه «الامامة». بيد ان مترجم كتاب «ارض الملكوت» يشير الى ان كوربان كان له حوارات ولقاءات مع مطهري ايضاً كما مع الطباطبائي[١٦].

لا يعنينا من هذه القضية سرد وقائعها؛ بل يعنينا ما ترشد اليه هذه الوقائع من منهج واضح ومتين، انطلق منه الطباطبائي لممارسة البحث العقائدي والتاريخي،

---

(١٥) تراجع الندوة التي عقدها مركز البحوث الدولية التابع لوزارة الخارجية الايرانية بشأن الدراسات الاستشراقية والغربية عن ايران. يتحدث مقال السيد جلال الدين آشتياني عن جهود كوربان في بحوث الندوة، وقد ذكر فيه ان كوربان كان يستحثه على اتمام العمل لكي ينشره في العالم لما يخدم التعريف بالتشيع.

ينظر: مجموعة مقالات انجمن وارهٔ بررسي مسائل ايران شناسي (بالفارسية) وقائع الندوة، ص ٢٧ ـ ٣١.

(١٦) ينظر: أرض الملكوت، هنري كوربان، الترجمة الفارسية وأصل الكتاب بالفرنسية، ترجمة ضياء الدين دهشيري، الطبعة الاولى، طهران ١٩٨٠، مقدمة المترجم، ص ١٠.

والدعوة الى التشيع.

ومع ان حوار الطباطبائي يعبِّر عن مثال انطلق في اوضاع غير مؤاتية، الا انه عاد علينا بثمار مهمة. اما الآن فان الاوضاع تحكي شروطاً افضل بكثير مما كان عليه الحال في الماضي، والارضية مناسبة اكثر من السابق، والعالم الاسلامي، بل العالم اجمع يعيش ظمأ الى معارف اهل البيت، ويتوق الى معرفة التشيع بمرتكزاته العقائدية الاصيلة.

وماهو مطلوب، أن يحمل فكر الولاء الى العالم الاسلامي، والى العالم، عبر منهج وضّاء متفتح يعرف من اين يصدر وماذا يريد أن يقول.

هل أسلم؟

الانسان ينفر بطبعه ممن يبلغ الحقيقة ولا يتقيّد بلوازمها، والانتماء الى الاسلام؛ والى التشيّع خاصة هي النتيجة الطبيعية للمقدمات التي تحكي حال الرجل وتقصه؛ فهل أسلم هنري كوربان؟

ينقل السيد عبد الباقي ـ النجل الاكبر للعلامة الطباطبائي ـ عن والده انه التفت اليه يوماً وحدثه بحيوية خاصة، من دون أن يسأله: أصبح البروفسور كوربان مؤمناً بالاسلام (التشيع) بيد انه لا يصرح باسلامه وتشيّعه.

يذكر السيد عبد الباقي انه لم تمر سوى أيام قلائل على هذا الكلام، واذا بكوربان يفجر ضجة كبيرة من خلال محاضرة ساخنة ومثيرة ألقاها عن الامام المهدي، وكان مما ذكره فيها انه كاد أن يدفع مركزه العلمي بضغط من الكنيسة كثمن لبحثه حول الاسلام وبلوغه هذه الحقائق.

عندما اطلع ابي على الواقعة ـ يضيف نجل الطباطبائي ـ قال : ألم اقل ان البروفسور كوربان اضحى مؤمناً بالاسلام (التشيع) بيد انه يمتنع عن التصريح بذلك[١٧].

ومما حدّث به الشيخ حسن زاده آملي عن استاذه الطباطبائي ، قوله : كنا في احدى الليالي عند العلامة الطباطبائي وكان عائداً للتو من لقاء حواري عقد في طهران مع هنري كوربان قبل يوم واحد من تلك الليلة . حدثنا العلامة : حل علينا في جلستنا بطهران تلك ، ضيف كريم ، والضيف الكريم هذا هو فرنسي مسلم وامامي ، فقد ذكر من خلال مترجمه ، انه مسلم شيعي اثنا عشري ، معتقد بسرّ الامامية .

يضيف الطباطبائي : سألته ؛ هل عائلتك في فرنسا من الشيعة الامامية ؟ اجابني : كلا ، بل اهتديت شخصياً الى الاسلام من خلال دراستي للاديان وبحثي في المذاهب والملل والنحل ، كما اهتديت في الاسلام الى التشيع الامامي والمذهب الجعفري ، وأنا معتقد بسرّ الامامية ايضاً .

يقول العلامة الطباطبائي ، سألته : وماذا تعني بسرّ الامامية ؟ قال في جوابي : وجود إمام الزمان المهدي الموعود[١٨].

اما مترجم كتاب هنري كوربان الموسوم «أرض الملكوت» فيذكر اسلام كوربان بصراحة ويسوق ذلك كحقيقة لا مجال للشك فيها[١٩].

وعندما ننتقل الى السيد جلال الدين اشتياني زميل كوربان في مشروع منتخبات

---

(١٧) جرعه‌هاي جانبخش ، مصدر سابق (بالفارسية) ص٢٩٨ .

(١٨) المصدر السابق ، ص٢٧٨ .

(١٩) ارض الملكوت ، الترجمة الفارسية ، مقدمة المترجم ، ص١١ .

فلسفية، حيث دامت زمالتهما سنوات طويلة، نراه يترحّم عليه ويذكره بهذه الكلمات: «امضى كاتب هذه المقالة سنوات متمادية في برنامج عمل منظم مع الفيلسوف الفرنسي المشهور المغفور له هنري كوربان».

ثم يذكر ان كوربان كان يردّد حال وفاته: «السلام على صاحب الدعوة النبوية، والصولة الحيدرية، والعصمة الفاطمية...» كما يذكر عنه حالات وجد خاصة عند ذكره للامام المهدي[٢٠].

تبقى ملاحظة عرض لها كاتب ايراني، وذكر انه سمع عن بعض الافاضل، انه لم يكن للمرحوم كوربان موقف جيد حيال الثورة الاسلامية[٢١]. وما أودّ أن أذكره هنا أنّ كوربان توفي في ٧ تشرين الاول / ١٩٧٨ في حين ان الثورة انتصرت في ١١ شباط ١٩٧٩، وبالتالي لا معنىٰ لتلك الملاحظة الا ان تصرف ـ اذا ثبتت ـ لموقفه من ارهاصات الثورة وأحداثها قبل الانتصار.

إقصاء فوق الاقصاء!

للباحث المغربي د. محمد عابد الجابري دراسة حيال رؤية المستشرقين للفلسفة الاسلامية قدّم فيها شيئاً عما تنضوي عليه تلك الرؤية من مكونات وما يتحكم بمضمونها ومناهجها من دوافع ونزعات على رأسها تأكيد المركزية الاوروبية واعطاء طابع الاستمرار للفكر الاوروبي وإن جاء ذلك على حساب تأريخية الفلسفة

---

(٢٠) مجموعة مقالات انجمن وارهٔ بررسي مسائل ايران شناسي، مقال جلال الدين اشتياني، ص ٢٧، ٣٠.

(٢١) غلام رضا كلي زواره، جرعه هاي جانبخش، ص ٢٩٨.

الاسلامية[٢٢].

لاشك أن القارئ يستفيد من دراسة الجابري تلك لاسيما وانها جاءت حافلة بنماذج تطبيقية بارزة من دراسات المستشرقين ، وينتفع من معطياتها وقد عززتها ادوات نقدية من الطراز الذي يتحلى به الجابري.

ولكن عندما يصل الى كوربان يبدو ان الرجل قد استفزه وهو يتجه صوب الفكر الفلسفي الشيعي ، لذلك يحمل عليه بلاهوادة ؛ على منهجه ، وعلى محتويات الدراسة تبعاً للمنهج ؛ وعلى دوافعه كذلك.

وفي عنفوان غضبه يستكثر الجابري على الفكر الشيعي أن يحوز في دراسة كوربان (٥٦) صفحة على حين تتراجع حصة المعتزلة الى (١٠) صفحات . ويرفض ان يكون في محاولة كوربان شيء من تصحيح المسار الذي أمعن في إقصاء الفكر الشيعي تحت وطأة تحالف السلطة والمعرفة (السلطان وكاتب السلطان) تأريخياً ، وبتأثير مناهج المستشرقين ونزعات التعصب المذهبي والالغاء تحت طائلة الاقصاء المذهبي والقومي في العصر الحاضر.

لا ريب ان الجابري يحتاج الى مسوّغ «علمي» لهذه الحملة ضدّ كوربان ، أو لنقل ضدّ المسعى الذي يريد ان يتجاوز لغة الاقصاء والاهمال لما هو شيعي ، لكي لا يظهر امام اعين الناس وكأنه ضدّ المظلوم الذي تحالف على ظلمه الاقارب والاباعد؛ التأريخ

---

(٢٢) الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الاسلامية : طبيعتها ومكوناتها الأيديولوجية والمنهجية ، د . محمد عابد الجابري ، ضمن كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية ، ج ١ ، ص٣٠٧ـ ٣٣٨ ، تونس ١٩٨٥ . كذلك ينظر البحث ذاته في : التراث والحداثة دراسات ومناقشات ، د . عابد الجابري ، بيروت ١٩٩١ ، ص ٦٣ـ٩٤ .

والحاضر الّا ما ندر.

يعثر الجابري على الذريعة التي ينشدها بما يذهب اليه من ان الحقيقة وتصحيح المسار وردّ الاعتبار لم تكن بحسبان كوربان، بل كل مشروعه يتحرك بدافع «تناقضات الفكر الفلسفي في الغرب»[٢٣]، وما أفضت اليه هذه التناقضات من احساس بالازمة النفسية عاشته اوروبا وبالقلق المصيري الذي راحت تعاني منه، لاسيما بعد الحرب العالمية الثانية.

في ضوء ذلك راح كوربان الذي: «انخرط في الصراعات الفكرية التي عرضتها فرنسا»[٢٤] يسعى في فلسفة المشرق لاكتشاف ما يلامس قضايا العقل الاوروبي، فتوحد مع التيار العرفاني تبعاً لموقفه الفكري في الغرب المناهض لمركزية العقل وسطوته، وعلى اساس هذا المنظور قدّم قراءته لتاريخ الفلسفة الاسلامية.

يبقى من الامانة ان نشير الى ان الجابري لا يستوحي النتائج أعلاه من قراءة مباشرة لمشروع كوربان الذي يتجاوز محض كتاب «تأريخ الفلسفة الاسلامية» بحيث لا يعدّ بجزأيه سوى حلقه صغيرة من مشروعه، بل يرجع في تسجيلها الى كتاب لاحد مريدي كوربان عدّ بمنزلة العصا السحرية التي اتكأ عليها في سوق نقده. وهذه الحصيلة جاءت متعارضه مع منهجه مع الآخرين (ديبور وامثاله) حيث كان يستعرض نصوصهم ويقف على مشاريعهم بشكل مباشر.

ولنهَب الآن ان الفكر الفلسفي الشيعي هو قطعة متجانسة من لون واحد هو العرفان بحيث لا يتخللها اي خيط برهاني ـ وهو بالتأكيد ليس كذلك ـ ثم جاء دارس

---

(٢٣) مناهج المستشرقين، مصدر سابق، ص ٣٣١.

(٢٤) المصدر السابق، ٣٣٢ـ٣٣٣.

غربي من طراز كوربان يحمل على اكتافه ازمة مجتمعه وحضارته ، ووجد في هذا الفكر ضالته ، فما الذي يضرّ الجابري ؛ بل والحضارة الاسلامية من ذلك وهي تقدم لقطاع من بني البشر حلاً لبعض مشكلاتهم من خلال إنجاز نهض به بعض ابنائها ؟

قد يرد الجابري انه لا اعتراض له على ذلك ـ وهو قد اعترض ـ بل ما يؤاخذ عليه كوربان هو قراءته لتاريخ الفلسفة الاسلامية عبر هذا اللون من الفكر الفلسفي . وعندئذ نسأل الجابري : وأي قراءة هذه هي التي تخلو من هواجس الحاضر واسقاط حاجاتها وذاتياتها ؟ على ان الجابري يرتكب مغالطة مكشوفة هي غاية في الوضوح . فكوربان لا يقرأ تاريخ الفلسفة الاسلامية عبر «العرفان الشيعي» كما يقول ، لان محاولته ببساطة تتألف من جزأين الاول بعنوان : «تأريخ الفلسفة الاسلامية منذ الاصول الى وفاة ابن رشد» أما الثاني فهو بعنوان : «تأريخ الفلسفة الاسلامية منذ ابن رشد الى ايامنا» . والذي فعله كوربان في هذا المسار المفتوح على الفكر الفلسفي الاسلامي انه اعاد للانتاج الشيعي فيه حظه في تأريخية ذلك الفكر بدلاً مما كان يفعله غيره من القدماء والمحدثين ـ ومن بينهم الجابري ـ من طمسٍ لمعالمه وعيونه ورجاله .

وأما الشقّ الثاني من المغالطة فهو ما يفترضه الجابري ؛ بل ويرميه رمي المسلمات ، من ان الفكر الفلسفي الشيعي هو عرفاني باجمعه . وهذا ما يخالف واقعه ويوحي بجهل صاحبه ان اصرّ عليه .

ثمّ هب ان كوربان اختزل الفكر الفلسفي الاسلامي بالنتاج الشيعي وحده ، وخصّ الاخير بالفكر العرفاني الذي وجد فيه ملاذه ، فما الذي يضر في ذلك والجابري نفسه يصدر من قناعة يصرح فيها بحق كل مفكر باختياره الفكري . يقول في حوار اظهر فيه الكثير من التعالي : «ادافع في كتابي (نقد العقل العربي) وفي جميع كتبي عن

(العقلانية). وهذا اختيار فكري لا يجوز وضعه موضع السؤال، تماماً مثلما لا يجوز لي أن اضع موضع السؤال اختيارك للعرفانية»[٢٥].

هكذا بالنص يخاطب الجابري محاوره. واذا كان الامر كذلك، كيف اجاز لنفسه وضع اختيار كوربان في دائرة السؤال، حتى لو سلمنا ان الاخير يصدر من خيار عرفاني؟

وبشأن شواغل الواقع وحاجاته كمحرك لانتاج الفكر وتسطير الرؤى والمشاريع، ألم يصرِّح الجابري مراراً ان شاغله في «نحن والتراث» و «نقد العقل العربي» هو البحث في السياقات التأريخية لذلك الفكر عما يمكن ان يشكل منصّات انطلاق للحاضر، مركِّزاً بالذات على استحضار ابن حزم وابن رشد وابن خلدون، واستلهام عقلانيتهم بالذات، واهمال ابن سينا ومجمل ما يطلق عليه بالتيار العرفاني الغنوصي، على اساس ان الاول يمثل للامة في الحاضر جانب التواصل مع الماضي (التراث) والثاني جانب القطيعه معه؟ فلماذا تحل للجابري، هذه القراءة المحمومة بشواغلها وذاتياتها وتناقضات واقعها وتحرم على غيره؟

أخيراً ننهي هذه المناقشة بالملاحظتين التاليتين:

اولاً: لا يحق لصاحب «نحن والتراث» و «نقد العقل العربي» ان ينقد الآخرين بما تحدث به، وهو الذي ضرب استمرارية الفكر الاسلامي (الذي يسميه العربي) تارة تحت ذريعة التفارق المعرفي (القطيعة الابستمولوجية) بين المشرق والمغرب، وتارة اخرى من خلال نصبه «ثوابت» كالعقلانية وتمسكه حدّ السذاجة بنزعة معيارية ثابتة سلفاً، يصب تأريخ الفكر من خلالها، ويقتنص منه ما يؤكّدها ويلغي بقية تعبيراته تحت

---

(٢٥) معهم حيث هُم: لقاءات فكرية، تأليف د. سالم حميش، ص ١٨٤ـ١٨٥.

هذه الذريعة وتلك .

يكتب عنه احد ناقديه انه يقوم : «بتمجيد التأريخ في صالح ثوابت معرفية»[٢٦] .

وشبهه ناقدٌ ثانٍ ـ لشدة تزمته وتعصبه واقصائه الشائن لمساحات كبيرة من ثمار عقول المسلمين ـ برينان[٢٧] .

وقد رأى ثالث في انّ قراءة الجابري للماضي عبر المعايير التي اختارها لم تنتج شيئاً : «لان مثل هذه القراءة لن تبرهن الا على ما تريد البرهنة عليه ولن تلمس الّا فرضياتها ، واذن فهي تؤول الى نفي الماضي»[٢٨] .

ربما نعطي للجابري أزيد مما يستحق عندما ننسب قراءته ـ أو ينسبها هو ـ الى «العقلانية» كاختيار ، وهذا ناقد آخر يكتب بالنص بان الجابري لا يبرر وقوفه : «مع ابن رشد ضدّ ابن سينا على نحو عقلاني ، اي لانّ الاول عقلاني والثاني غير عقلاني ، بل يبرره بدافع قومي عصبوي غير عقلاني ؛ اي لان ابن رشد عربي وابن سينا غير عربي»[٢٩] .

اذاكان الامر كذلك هل ننتظر من الجابري ان تغمره موجة من الفرح مثلاً ، بقراءة كوربان لتأريخ الفلسفة وما ظهر فيها من اعادة نصاب للنتاج الشيعي ، وعلى الساحة الايرانية بالذات ؟

---

(٢٦) التراث بين السلطان والتأريخ ، عزيز العظمة ، الطبعة الثانية ١٩٩٠ ، ص ١٣٤ .

(٢٧) من الاستشراق الغربي الى الاستغراب الشرقي : مناقشة لبعض افكار الدكتور محمد عابد الجابري ، طيب تيزيني ، مجلة العربي الكويتية ، العدد ٣٥٠ ، يناير ١٩٨٨ .

(٢٨) مداخلات ، علي حرب ، دار الحداثة ، ١٩٨٥ ، ص ٣٥ .

(٢٩) النص والحقيقة (١) ، نقد النص ، علي حرب ، طبعة ١٩٩٣ ، ص ١٢٢ .

ثم اذا كان الجابري يحمل على مشروع كوربان لانه يتحرك في اطار دوافع ذاتية تتعلق بكوربان نفسه ، فهذا ناقد آخر يقرأ مشروع الجابري القراءة ذاتها ، اذ يكتب على قاعدة كما تدين تُدان : «وكأني به [الجابري] ينفتح على ما ينفتح عليه لا لعقلانية ذاتية موجودة فيه ، بل لاسباب تتعلق بالجابري نفسه . وتفسير ذلك عندي ان الذات المتمركزة على نفسها تحتاج دوماً الى آخر ترى فيه المغايرة الكلية وتقوم بنبذه»[٣٠].

ثانياً : لقد جرّتنا مناقشة الجابري لما قد يوحي ان المرحوم هنري كوربان قدم معجزة عجز عنها الاولون والآخرون ، او اننا نؤيّد بالمطلق جميع رؤاه وافكاره وماكتبه في تأريخ الفلسفة وسواه . والحال ان الامر لا هذا ولا ذاك ، بل الذي قدمه هو قراءة من القراءات . وسواء أكان هاجسه ان يوحد بين غرب هايدجر (استاذه) وحكمة الاشراق المشرقية (بالذات عند السهروردي) ويكون جسراً بين الاثنين[٣١]*، أو انه اندفع ببواعث علمية تحولت نتيجة إسلامه وتشيعه الى بواعث إيمانية ، فان القراءة التي قدمها تتميز على غيرها انها نجحت في كسر أسوار الحصار المفروضة على النتاج الفلسفي الشيعي من كل جهة ، بتأثير الموروث التأريخي ، ومناهج المستشرقين ومن اختطّ مسارهم ، مضافاً الى ما يصدر عن تيارات التعصب والالغاء .*

هذا كل ما في الامر ، ولم يكن يستحق من الجابري ـ وغيره ـ هذه الغضبة التي تأتي إقصاءً فوق الاقصاء ، بل كان جديراً بالتقدير وحافزاً للآخرين على الانصاف !

---

(٣٠) المصدر السابق ، ص ١٢١ . كما يحسن ان نشير هنا الى النقد الجذري الذي وجهه جورج طرابيشي لمشروع الجابري اولاً في كتابه «مذبحة التراث» وثانياً في كتابه الثاني الذي صدر بعنوان : «نقدُ نقدِ العقل» .

(٣١) كما ذهب لذلك داريوش شايغان في كتابه : هنري كوربان ، بالفارسية ، مصدر سابق ، ص ٤٢ .

منهج العمل

مع هذا الكتاب نكون قد انجزنا المجلد الثالث في هذه المجموعة ، وربما اغلب مالدينا من ملاحظات حيال الترجمة وشؤونها كنّا قد ذكرناه في الكتابين السابقين ، ومع ذلك من المفيد ان نمرّ على ما يلي :

١ ـ الجزء الاول من الكتاب المتمثل برسالة هنري كوربان الى الطباطبائي التي اراد لها ان تكون محور الحديث بينهما ، مكتوب اصلاً بالفرنسية ، ثم ترجم للفارسية ، وكان عليّ ان اترجمه للعربية . فعلت ذلك للوهلة الاولى فجاء النص مضطرباً مفككاً غير واضح المعاني والمرامي تماماً تبعاً للنص الفارسي الذي فيه حرفية مبالغ فيها ، تطمس المعاني وتشوّه الافكار . إزاء ذلك قررت العودة الى الاصل الفرنسي مباشرة ، وهذا ماكان ، مستعيناً بجهود الدكتور عباس البستاني الذي بذل معي جهداً صبوراً ، حتى خرجت ترجمة هذا الجزء بما هي عليه الآن ، فله مني الشكر واحسن الله له ولوالديه .

٢ ـ واجهت في ترجمة الهوامش التوضيحية التي وضعها على متن الكتاب السيد هادي خسروشاهي والشيخ علي احمدي ميانجي ، نفس ما كنت واجهته في هوامش الكتاب الثاني ، من اضطراب في الاحالات وعدم دقة في النقل والاحالة الى المصدر الاصلي باكثر من واسطة في الاغلب دون الاشارة لذلك مما كلفني مزيداً من الجهود ووقتاً كبيراً دام اشهراً بذلتهما في تذليل هذه الصعاب.

٣ ـ الترجمة هي بيان المعنىٰ وتفسيره بامانة ، لذلك احتجنا لادوات الربط والجمل التوضيحية التي اضفناها كي يتسق المعنى على سوقه ويستوي . وقد ميزنا معظمها بوضعها بين قوسين أو شارحتين . والمهم الذي نودّ تأكيده اننا نستل كلمات

التوضيح من الفكرة نفسها التي يروم الطباطبائي بيانها ، ولا نأتي بفكرة مضافة من الخارج ،كما نستعين بالسياق واحياناً بكتب الطباطبائي الاخرى .

٤ـ هذه اللغة التبسيطية السهلة التي نلمسها في عرض افكار الاسلام ، والتأكيد في كلام الطباطبائي حين يذكر القرآن مثلاً ـ على انه الكتاب الالهي لرسالة الاسلام ـ هي مما يقتضيها جوّ الحوار ومناخه مع الآخر غير المسلم ،كي يغذيه المعرفة بهذا الدين خطوة فخطوة ، ويأخذ بيده برفق وهو يوغل به الى العمق ولكن بيسر .

اربعة كتب في كتاب

تبقى ملاحظة أخيرة ، فهذا الكتاب ليس كتاباً واحداً بل صمم ابتداءً ليضم أربعة اجزاء . فهو في الحقيقة اربعة كتب مضمومة في كتاب واحد .

والكتب الاربعة التي نعنيها ، هي :

الكتاب الاول : ويتكون من نصّ الرسالة التي بعث بها هنري كوربان الى الطباطبائي كي تكون محوراً للحديث بينهما .

الكتاب الثاني : ويؤلفه نص السيد الطباطبائي فيما أجاب به على رسالة كوربان واسئلته واثاراته ، وهو يقع في خمسة فصول .

الكتاب الثالث : ويتكون من الهوامش التوضيحية التي وضعها على المتن تلميذا الطباطبائي خسروشاهي وميانجي ، على منوال ما فعلاه في الكتاب السابق الذي مثّل الجزء الاول من حديث الطباطبائي ـ كوربان .

الكتاب الرابع : وهو الذي قمت باعداده بعنوان : «العلامة الطباطبائي : ملامح في السيرتين الشخصية والعلمية» لبواعث توفرت على ذكرها مفصلاً في مقدمته .

الاهداء

قبل سنتين قدمت للكتاب السابق من هذه المجموعة : «الشيعة : نص الحوار مع المستشرق كوربان» ذاكراً الظروف الصعبة التي نعمل فيها . وبودّي ان اسرّ القارئ ان تلك الاوضاع مازالت مستمرة، مع فارق أنها صارت الى اسوأ.

الذي يتأكد لي يومياً ان السهام تستهدف العاملين ؛ وتسعى لاعادتهم الى حظيرة البطالة الجاهزة ـ لا المقنّعة ـ التي تضرب بجرانها جلّ مواقعنا . واذا اردت ان اسجّل كلمتي للتاريخ فمن الامانة ان اقول انّ العراقيّ مستهدف كفرد وكمجتمع ، داخل بلده وخارجه .

ومع اني ابغض لغة التآمر والاحالة الى طرف ثالث أو مجهول ، الى ان الشواهد تتعزّز بما لا يترك مجالاً لادنىٰ شك ان ثمة تواطؤ ضدّ الانسان والمجتمع العراقي يتحالف فيه التأريخ مع الجغرافيا وتلتقي عليه السلطة المحلية مع الاجنبية دولية واقليمية ، حتى كالبتنا الايام ورمتنا عن قوس واحدة.

واوجع ما في ذلك هو ظلم الاقارب .

وظلم ذوي القربى اشد مضاضة على المرء من وقع الحسام المهند

ولا ادري بماذا سيعتذر هؤلاء ، عند ما يستفيقون في ضحى الغد !

أمرتكم امري بمنعرج اللّوىٰ فلم تستبينوا النصح الا ضحى الغد

ولكن لماذا نذكر ذلك ، وما شأن القارئ به ؟

لا تتحرك الكلمات هذه في دائرة الشكوى او العتاب ، بل منطلقها مسؤولية القلم في ان يسجّل كلمته للتاريخ ، وصاحب القلم مؤتمن ، لاسيما وان من صلب تعاليم

ديننا؛ قول الرسول الاعظم (صلّى الله عليه وآله) : «خيانة الرجل في العلم اشدّ من خيانته بالمال».

ليست هي اذن شكوى مبتذله ولا سهوة من سهوات القلم، بل موقف ينبغي ان يسجّل، لنضع حداً للادبار وللهزيمة المغروسة في النفوس، بالصبر والايمان والرجاء: «فما نزداد على كل مصيبة وشدة الا ايماناً ومضياً على الحق، وتسليماً للامر، وصبراً على مضض الجراح» كما يقول مولانا امير المؤمنين.

ليس من مات فاستراح بميت ... انما الميت ميت الاحياء

انما الميت من يعيش كئيباً ... كاسفاً باله قليل الرجاء

اما الاهداء فما احلاه والكلمات تيمم وجهها خاضعة صوب علي بن ابي طالب. في هذا الكتاب والذي سبقه عشنا شيئاً من معاناة ابن عم النبي، فإلى الوصي امير المؤمنين، ارفع جهدي في هذا الكتاب طامعاً بالشفاعة، وتكفيني من الامام ابي الحسن لفتة عناية في العقبات الكؤود.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

جواد علي كسار

(خالد توفيق)

٢٤ / ربيع الثاني / ١٤١٨ هـ.

الكتاب الاوّل

ما هي بشارة التشيع

إلى البشرية ؟

هنري كوربان

ملاحظات للبحث في

بشارة التشيع للعالم المعاصر

لقد استوحيتُ الأفكار التي دار حولها البحث في الجلسة السابقة (٢٧ / تشرين الأول / ١٩٥٩) من حوار لي مع إحدى الشخصيات العربية الأردنية البارزة. وذلك الحوار وإن داخلته الأبعاد السياسية، إلا أنه ليس من الضروري أن نعبأ بتلك الأبعاد، بل يعنينا أساساً الوضع المعنوي والديني ـ المستوحى منه والمترتب عليه ـ*.

---

* تمثل مادة هذا الفصل نص المذكرة التي بعث بها المرحوم هنري كوربان إلى السيد الطباطبائي كي تكون محوراً للحديث بينهما عن طبيعة الرسالة التي يمكن أن ينهض بها التشيع في العالم المعاصر. وسنرى أن محتويات الكتاب ـ فيما أجاب به الطباطبائي على إثارات كوربان ـ دارت بأجمعها حول النقاط التي تضمنتها المذكرة. ولكن المشكلة أن الترجمة الفارسية لها، شابها الغموض في بعض الجمل والكلمات فاختلّ الربط بين الأفكار واضطرب الأداء العام للفكرة، مما دفعنا للعودة إلى نصّها الفرنسي لرفع الغموض، وقد استعنّا بالخبرات الممتازة للدكتور عباس البستاني الذي قدم لنا عوناً ملموساً، فله الشكر على ما فعل. [المترجم]

وبشكل عام أرى أن ما تجب العناية به، هو السؤال التالي: لا تكمن المسألة في أن نبحث موقف الإسلام مما يطلق عليه اليوم بـ« التقدم » وفيما اذا كانت نظرته حياله ايجابية أم سلبية. فالمفهوم الآخر ـ يعني التقدم ـ صار هو أيضاً موضع شك عند كثير من الغربيين. وبالتالي لم يعد من الضروري أن نسأل أنفسنا كيف يمكننا أن نواكب حركة تقدمٍ مُفترض، لننسجم معه، بل أضحى من الواجب علينا أن نسأل أنفسنا: كيف نستطيع أن نواجه مصيبة معنوية عظيمة أحاطت ـ فيما يبدو ـ جزءاً كبيراً من البشرية، والآخرون معرّضون لها وهي واصلة إليهم حتماً ؟

إنَّ الباعث الذي أملى الحديث عن هذه الشخصية الأردنية، كونه يمثل النموذج البارز للانسانَ الشرقي الذي تجلت في وجوده تلك المصيبة، التي احتاجت في الغرب لعدّة قرون حتى تظهر، في حين إنها لم تحتج لكي تبرز في هذا الانسان أكثر من عدّة سنوات.

هذه الأزمة الضاربة في المعنويات، هي نتيجة لطريقة الغربيين في تصوّر الحقائق المعنوية، وثمرة لطبيعة علاقتهم المتجسدة معها.

إنَّ السيطرة على الطبيعة وقهرها كان من الممكن جداً أن يقترن بتزايد القوى المعنوية.

فسيطرة البشر على الطبيعة وما حققه الانسان من نجاحات ضدّ عالم الروح (والمعنى) بحيث بلغ به الامر إلى درجة نفي مفهوم الروح وإنكاره، أفضى إلى تبلور المسألة التالية: هل ننظر إلى ذلك المسار على أنه كان أمراً حتمياً لا مفرّ منه ؟ أم يمكن مواجهة ـ الأزمة هذه ـ بطاقات معنوية وروحية متفوقة ؟

هذا هو السؤال الذي أضعه بين يدي معنوية الاسلام، ولا سيما معنوية التشيع وحالته الروحية.

اذا استطعنا أن نصوغ هذا السؤال ونبلوره بحيث يغدو سؤالاً حياً فاعلاً معاشاً، فستكون بين أيدينا عندئذ فرصة كبيرة للتفوق على قوى الجمود والركود فيما يصف بعض المنتقدين به الاسلام، لموقفه من «التقدم» و«التطور» في الغرب*. وبهذا الشأن أثير النقاط التالية:

١ ـ مفهوما «الحلول» و «التقدم» كمثال:

لقد صرّحت الشخصية الأردنية التي أشرت إليها بما مفاده: لكوني مسلماً سنياً، فأنا أنطوي على إيمان عميق بالطريقة التقليدية [السلفية الموروثة] التي حلّت [تجسدت] راهناً في «الملك». ولكن، لأني أعيش عصري ونشأت شخصيتي على طريقة التعليم الغربي والتربية الاوربية، فإني لا أرى إمكاناً للتقدم الّا خارج إطار التقاليد الدينية!

---

* لا يشذ هذا النص لكوربان عن اسلوب اللغة الفرنسية وادائها، حيث يكون لكل منطوق أكثر من معنى، بالاضافة إلى ما يكتنف النص من غموض والتواء وعدم وضوح، وبرغم مراجعتنا للنص الفرنسي للاستعانة به في فهم الترجمة الفارسية، الّا اننا لم نفلح في تذليل جميع الصعوبات.

وما يريده كوربان من الفقرة أعلاه أن بعض المنتقدين يرمي الاسلام بالجمود حيال موقفه من التقدم الغربي، وعليه فهو يتساءل: هل يمكن أن تأتي طاقة الإسلام المعنوية وطاقة التشيع على وجه الخصوص لتكون معادلاً موضوعياً لتلك الانتقادات المزعومة، فتوازن مسيرة التقدم الغربي بما تحتاج إليه من احياء للروح وعالم المعنى؟ [المترجم]

في هاتين الجملتين يتجلى «الغرب» كاملاً في هذه الشخصية العربية، فقد بلغ من انغماره في أفكار الغربيين وذوبانه بها، ما يشهد عليه تبنيه للغة الغربيين ومصطلحاتهم. وبإزاء ذلك تبرز النقطتان الآتيتان*:

أ: في بادئ الامر ينبثق هذا السؤال: ما هو يا ترى معنى «الحلول» بالنسبة للشخصية الاردنية تلك؟

لا شك أنّ المعنى عنده هو نفسه الذي عند الغربيين. وفي نتيجة تبعث على الدهشة، تراه يقارن بين حالتين؛ بين الإرادة القاطعة التي تصنع الرموز المرئية التي تربطنا بالماضي ربطاً كاملاً، وبين ثورة قتلة «العائلة الهاشمية» وهياجهم. أي هو يرادف ذلك الشعور بالنشوة الجامحة التي تمثلها القتلة «الرعاع، الحفاة» من الجمهوريين المتطرفين الذين قتلوا لويس السادس عشر إمبراطور فرنسا. ومن خلال هذه المقارنة يدرك معنى الحلول.

ليس ثمة شك في أنّ معنى الملك في فرنسا القديمة قام على أساس مفهوم «الحلول». وذلك في المعنى الذي يكون فيه الملك «مقدساً من قبل الله!»** وقد حلّت الالوهية فيه، لكي نتبين كيف أنّ أعضاء المجلس الوطني الفرنسي، كانوا يعتقدون بفكرة الحلول بشكل عميق.

وهكذا كان يعتبر موت الملك، انقطاعاً لهذا الحلول الالهي في المجتمع.

---

* هذه الجملة أضفناها للربط، وسنلجأ لذلك حيثما استدعاه السياق. [المترجم]

** يشير معنى النص إلى نظرية أن الملك هو ظل الله في الأرض، التي كانت سائدة في القرون الوسطى. [المترجم]

ولكن كان من المستحيل ان يبرز هذا الطراز من التفكير، من دون الاستفادة من التعاريف الرسمية للمحافل الدينية المسيحية بعد القرن الرابع، حيث دمجت تلك التوصيفات الطبيعتين «اللاهوتية» و «الناسوتية» في شخص إنساني ـ ألوهي واحد هو السيّد المسيح (عليه السلام).

وهذا هو النهج الذي رفضه الاسلام دائماً ووقف في مواجهته أبداً.

واذا اتضح كيف يفضي الهبوط بمفهوم ديني وإسباغ الطابع الدنيوي عليه، إلى كارثة عظيمة، فعندئذ يمكن التساؤل:

أولاً: ألم يكن هذا الخطر موجوداً في المفهوم الديني ذاته منذ البداية؟

ثانياً: هل كان على أولئك الذين لا يؤمنون بذلك المفهوم، ان يكتفوا من معارضتهم بالاذعان والتسليم وحسب، أم كان عليهم أن يواجهوه وينهضوا لمعارضته؟

ببيان تلك الفكرة، نستطيع أن نقول باجمال أن «علم الإمامة الشيعي» يمكن أن يكون هنا موضع تفكير، وهو يوحي لنا بالتأمل العميق، أفليست الرؤية الشيعية ـ في الامامة ـ صراطاً مستقيماً بين التوحيد الانتزاعي* (الرؤية التوحيدية المجردة) للاسلام السني، والحلول المسيحي الذي تذهب إليه الكنائس الرسمية؟

وبهذا الشأن يمكن أن يوجّه اقتراح لعلماء الشيعة الشباب في الوقت

---

* نفهم من السياق أنه التوحيد الذي يقيم فاصلة بين الله والانسان ولا يعترف بواسطة الهداية بينهما، كما تعتقد الشيعة بهذا الدور للإمام. [المترجم]

الراهن يفضي لايجاد أرضية معطاءة في البحث، يتمثل بتوجههم لقراءة الأعمال الاوربية حيال تأريخ العقائد الكنسية ودراستها، ليتأكد ـ لهم ـ أنّ الامامة عرفت المشاكل نفسها التي واجهتها المسيحية، ولكنها توفرت على حلّها بطريقة تختلف تماماً عن الطريقة الرسمية التي اختارتها الكنائس؛ ومشابهة لطريقة العرفاء الذين لهم صلة بالمسيحية.

وخلاصة الفكرة تتمثل بما يأتي: اخذت المجتمعات الغربية كلها تبحث عن الاتصال بالله، من خلال الواقعة التاريخية التي فهمتها بصيغة الحلول. في حين عبّر الاسلام الشيعي عن تلك الصلة بـ«التجلّي والظهور، ومظهرية الحق» وهو ما يستدعي معارضة لصيغة «الحلول» الرسمي.

واذا كانت لهذه العقيدة ـ الحلول ـ دخل في الأزمة الراهنة التي يعيشها الوجدان الغربي، أفلا يملك التشيّع أفكاراً جديدة يمكن أن يبثها في هذا المجال، مغايرة لأفكار الاسلام السني؟

فكما أنّ المسيحية من دون «المسيح» غير ممكنة، فكذلك لا يمكن تصوّر التشيّع من دون «الامامة». واذا تخلّى الناس في الغرب عن المسيحية، فان التقصير في ذلك يقع على عهدة اسلوبهم في معرفة المسيحية، وانّ المنهج المعرفي هو الذي يتحمل ذلك. (أو يكون لجهة أنّ الغربيين احتذوا طريق أشخاص كانوا لقرون متمادية يؤمنون بضرب من «الحلول المعنوي» الذي يُعدّ قريباً كثيراً من «التجلّي»).

واذا حصل لمسلم سنّي أن وقع تحت تأثير أفكار الغربيين، فانّ ذلك يكون

لافتقاده إلى «الامامة»، لانّ الامامة تعبّر عن المنهج الصواب لتصوّر الصلة والعلاقة بين الله والانسان؛ وهي الاسلوب الصائب لمواجهة اللاأدرية والحيرة!

ب: لقد ذكرت الشخصية الاردنية المذكورة، انها «تعيش عصرها» (أو انها متعصرنة!) ولكن للأسف، فإن هذا المصطلح هو من أكثر المصطلحات تداولاً في الغرب، وهو في الوقت ذاته أكثرها حماقة. فالشخصية القوية ليست مضطرة أن تعيش زمانها، بل يجب أن تكون هي معياراً لزمانها حاكمة عليه*. والشيء البديهي أن هذا الموضوع يتطلب بحث ومعرفة قضايا الزمان ومعنى الزمن والتأريخ ومعنى التأريخ.

لقد طرحت هذه الأفكار في الغرب من قبْل، فمنه انطلق أشدّ المنتقدين المعارضين لـ«التطوّر» و«أصالة التأريخ» و«أصالة المجتمعات».

ما نعنيه بمبدأ «أصالة التأريخ» هو الاتجاه الذي يعتقد أنّ الفلسفة بتمامها وجميع الالهيات يجب أن تُبيَّن [تفسّر وتعلل ثمَّ تُدرك] بواسطة ـ ملابسات وعناصر ـ اللحظة التي ظهرت بها على خط التأريخ. وفي ضوء فهم كهذا، لا يبقى عندئذ شيء غير الماضي.

أما ما نقصده بمبدأ «أصالة الاجتماع» فهو الاتجاه الذي يقرأ [يفسِّر

---

* يقع التمييز في الحالتين، بين شخصية متميعة تذوب مقوماتها في مكونات عصرها بحيث تكون تابعة لما هو موجود، وأخرى صلبة تتحكم بما حولها وتصنع عصرها كما تريد، فتغدو هي الحاكمة على العصر لا العكس. وبتعبير آخر انّ الشخصية القوية لا تنساق للحداثة الجارية بل هي التي تصنع الحداثة، وهذا دأب الشخصيات الاحيائية والتغييرية التي تقود ولا تنقاد. [المترجم]

ويعلّل ويدرك] الفلسفة بتمامها بواسطة البنية الاجتماعية، التي نشأت هذه الفلسفة في أحضانها.

فاذا كانت الصور المعنوية هي مجرد «بنية فوقية» للحظة تأريخية مضت، أو تعبير عن بنية اجتماعية، فمن الطبيعي أن لا تكون لها بعدئذ أيّة قيمة معرفية، ويكون مآلنا إلى ضرب من اللاأدرية ومصيرنا إلى حال اللاأدريين.

أريد أن أذكّر ببحث نشرته بشأن نقد جميل وجهه علاء الدين السمناني لمفهوم الزمان. فالسمناني عندما يتحدّث عن آية: «سنريهم آياتنا»* يميّز بين الزمان الانفسي والزمان الآفاقي، واذا كان بالمقدور متابعة اشارات مشابهة أخرى وردت في كلام هذا العارف الكبير وتوظيفها والاستفادة منها، فيمكن عندئذ أن نواجه سفسطة تعارض «التقدم» مع «السنّة الدينية» (الدين) لانّ هذه السفسطة غيّرت هذين المفهومين وتريد في الوقت ذاته أن تضعهما في سطح واحد، مع انّ هذين المفهومين يرتبطان بمراتب مختلفة.

ولكن الذي لاشكّ فيه أنّ أحد مفاهيم «السنّة الدينية» (الدين) هو المسؤول عن هذا الضرب من التسطيح.

٢ ـ التراكيب الممتنعة:

لاشك انّ الذي حمل تلك الشخصية الأردنية على قبول هذا التسطيح

---

* قوله تعالى: «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق...» فصلت: ٥٣.

والتسليم له دون نقده يعود إلى ما يشعر به من أنه ازاء تركيب ممتنع وامتزاج غير ممكن. وعلى حدّ تعبيره: «حينما اشرع بالتفكير أعيش كبقية إخواني العرب والمسلمين قصة قاسية مريرة. فهل يمكن ان نحتفظ بإيماننا بالله ونحن نتحرك باتجاه فصل الدين عن نظام اجتماعي محكوم بالتقدم الفني والرقي العلمي الجديد؟ الدين والمجتمع مندمجان ببعضهما في الاسلام، بحيث ان وجود أحدهما يستلزم وجود الآخر، ولا يمكن ان يكون لاحدهما وجود، الّا باتحاده الذي لا انفكاك له مع الآخر. فهل يمكن أن نصير حداثيين تجديديين من دون أن نلعن أنفسنا؟»★.

★ من النتائج البشعة التي خلّفها مشروع التحديث الغربي في العالم الاسلامي على نفسية الانسان المسلم، هو هذا الشعور بالتعاسة الذي يسكنه، مهما بلغ من مظاهر التحديث، بل نجد ان هذا الشعور يتفاقم كلما ازداد انخراط الانسان المسلم في مظاهر مشروع التحديث الغربي، حتى صار هذا القطاع إلى حالة خطيرة من الاختلال والاضطراب النفسي. واذاكانت دائرة نقد آثار مشروع التحديث الغربي قد اتسعت الان لتشمل مختلف الاتجاهات حتى بعض الاقلام العلمانية الجادة، فإنّ من الأمانة والعرفان أن نستعيد في لحظة الحوار هذه بين كوربان والطباطبائي، لحظة أخرى كان فيها المفكر والفقيه الشهيد محمد باقر الصدر يسجّل في سنة الحوار نفسها ـ ١٩٦٠ ـ التبعات الباهضة التي تركها وما يزال يتركها مشروع التحديث الغربي على الضمير المسلم، في صحته وسلامته وتوازنه، والانفصام النفسي الخطير بين معتقده الديني والنموذج القيمي الغربي الذي اجتاح الساحة على صارية مشروع التحديث الغربي، فضلاً عن إخفاقاته المتتالية في أرض الواقع وما انتهى إليه من تعميق التخلف.

ينظر: اقتصادنا، مقدمة الطبعة الثانية، ص ٧ـ ٢٥. ثم عاد الصدر لتناول المسألة على نحوٍ ←

والذي اقترحه للتفكير حول هذه الأمور، مايلي:

أ: من العجيب لمسلم أن يشعر انه مهدّد بأفكار تمثلت في صيحة «نيتشه» في القرن الماضي. أي نداؤه عن «موت الله». هذا النداء الذي ربما عمت أصداؤه الغربيين بأجمعهم!

انّ البحث في الفارق بين باطن هذه المسألة وظاهرها؛ أي البحث فيها من الوجهة الظواهراتية أو علم الظواهر، هو أمر يبدو أكبر من أن يُستوعب في هذا المجال، ولكن ـ ما يمكن أن يقال ـ أن رؤية «نيتشه» هي نتيجة للاعتقاد بالحلول، كما تؤمن به الكنيسة (أي اتحاد اقنومي الانسان والالوهية).

أما عندما لا يكون هناك حلول ولا تجسّد، بل يحكم «التجلّي» كلّ شيء ويبسط ظلاله عليه، عندها كيف يمكن: قتل الله أو الاعلان عن موته؟

انّ هذه الجملة لا معنى لها عند أي عارف مسيحي، ولكن هذا الرجل الاردني، لم يشم في أي وقت من الاوقات حتى رائحة العرفان ـ فضلاً عن أن يطلع عليه ـ.

ب: البعد الآخر يتمثل بامتزاج اللاهوت والناسوت في الواقع المسيحي والكنيسة الكاثوليكية، وانتقاله بسلسلة المراتب في المؤسسة، وتجسده من خلال البابا والأساقفة.

وبهذا الشأن تجب دائماً استئناف مطالعة واقعة الاستجواب الكبرى

← تفصيلي بعد عقدين، ينظر: الاسلام يقود الحياة، الحلقة الخامسة، ص١٩١ فما بعد. [المترجم]

لمحاكمة رجل الدين المسيحي في قصة دستوفسكي «الاخوة كارامازاف» لإدراك هذا المعنى. فالدين المتمثل بالكنيسة، صار أداة للاستحواذ على السلطة، ورؤساء الكنيسة وضعوا أنفسهم في موقع الالهام السماوي، وطوقوا أرواح الناس وحبسوها في إسار سلطتهم. فما لم يعرف الانسان ظاهرة الكنيسة ويدركها، لا يستطيع أن يفهم اليوم ظاهرة «المجتمعات الدكتاتورية».

فالمجتمعات الدكتاتورية هذه، هي تعبير عن البُعد الدنيوي والعُرفي في التنظيم الكنسي، وبينهما شبه عجيب في اللغة واسلوب التعبير والاداء. وهذا ما نعنيه حين نقول ان «الحلول الالوهي» استبدل بـ«الحلول الاجتماعي».

فهل هناك شبه بين هذه الظاهرة التي تجعل الدين والكنيسة وجوداً واحداً، وبين الاسلام، وذلك في المعنى الذي تصورته تلك الشخصية الاردنية من انّ «الدين والمجتمع امتزجا ببعضهما»؟ وهل يمكن ان نصير حداثيين تجديديين من دون أن نلعن أنفسنا؟

إذا أردنا أن ننظر إلى هذا الموضوع في إطار المسيحية المعنوية في الغرب التي تتعارض مع المسيحية الكنسية وأولئك الذين يذهبون إلى اجتماعية الدين (امثال سنت يوخيم، فلورا، بوهمه، سويدن بورغ واستانير) نستطيع القول، انّ «خطر اللعنة» و«موت الله» ينبثقان بشكل جلي من الخلط بين الدين والمجتمع واعتبارهما شيئاً واحداً، لا من اختراق هذين الاخيرين والتمييز بينهما.

في عصرنا هذا، نجد في الغرب إصراراً متزايداً حول أهمية «الشهود الاجتماعي»، حتى إنّ الكاثوليك يدبجون الكلام ـ بالذات وقبل كلّ شيء ـ عن

الايمان بالكنيسة، ويخلطون خطأً بين اليقظة الدينية والسياسة الكنسية.

والذي أراه أنّ هذا الخلط هو أكبر خيانة وتنكّر لعالم المعنى لا يضارعه شيء. فليست الكنيسة هي التي تمنح الايمان والحياة الأبدية، مهما كانت تلك الكنيسة، ومهما كانت الفرقة التي على رأسها.

عندما يتحدث ذلك الشخص الاردني عن التركيب الممتنع والجمع المستحيل، يمكن أن نقول له: أجل، إنّ هذا التركيب غير ممكن، بيدَ أنّ المشكلة لا تكمن هنا، ولا يجب أن تبذل المساعي لتحقيق الجمع بين الدين والمجتمع*.

٣ ـ الرسالة الجديدة المستلهمة من معنوية التشيّع:

الذي أراه أنّ فكرة هذه الرسالة تنبثق مما كان قد مرّ. فبإزاء المفاهيم التي مرّ ذكرها بالدراسة والتحليل، يمكننا أن نشهد قدر استطاعتنا مسار ظهور تلك الفكرة.

نستطيع أن نسعى للبحث في ثنايا الفكر الشيعي عن رؤية واضحة ونهج معنوي؛ رؤية تتفوّق على الإحباط واليأس الذي يساور البشرية اليوم، وتزيلهما. وبهذا الشأن يمكنكم ملاحظة ما يلي:

---

* سيناقش السيد الطباطبائي وجهة النظر هذه عند ردّه على مذكرة الاستاذ كوربان، ويشير إلى إمكانية الجمع بين الدين والمجتمع دونما حاجة للوقوع في أُطروحة « الجمع المستحيل » كما سيجيء ذلك فيما بعد. [المترجم]

أ: لا تواجه النبوة، والامامة في الرؤية التي صاغها التشيّع حول شخصية الائمة الاثني عشر، لا «حلولاً» يستبطن «هبوط الاله» في مضمار التأريخ التجريبي، ولا عقائد لاأدرية تضع الانسان في عالم تركه الله واعتزله، كما لا تستتبع «التوحيد الانتزاعي المجرد في الإسلام السنّي» الذي يتسبب بوضع فجوة لا نهاية لها بين الله والانسان.

ان واقع عالمنا المعاصر يحثنا على التفكير مرة أخرى بـ«الصراط المستقيم» بين «التشبيه» و «التعطيل». ولا يكون ذلك إلّا باعادة طرح قضايا الحقيقة والمفاهيم البسيطة المتعالية بأسلوب بكر وجديد، كما كانت عليه قبل أن تُسقط في هوة الطرق والتداخلات المنحرفة التي أشرنا إليها. فتلك الحقائق المتعالية أضحت سبباً لدمار روح البشرية المعاصرة، بعد أن حلّت بها الانحرافات المذكورة.

إنكم تعرفون أفضل منّي وتدركون العناصر الأولية التي تستقر بها المعالم الحقيقية والمعنوية للرسول الاكرم والائمة الاطهار.

وأمامكم الآن تجربة روحية جديدة وعميقة، إذا كنتم على استعداد لإعادة قراءة تلك المعالم الأولية البكر، من خلال إدراك نمط من الفكر الغربي وما يستتبعه من قضايا ومسائل تطرح في هذا الباب، لاسيما وانّ هذا الفكر يحمل معه تلك الصور المعنوية في كل مكان، حتى في الشرق والروح الشرقية التي كانت مصدراً لها.

أما اذا اختارت الرموز والمقامات المسؤولة عن الفلسفة الالهية

الاسلامية، ان تحبس نفسها في سجن التعصب وحصار حلقات الافكار الضيّقة المتحجرة، بحيث تمتنع عن طرح المسائل الجديدة، ولا تنفتح على تلميذ الفلسفة الغربية الذي ينظر إلى تلك المقامات والرموز بعين الحب وبوشيجة العلاقة الباطنية الصميمة، ولا تقف إلى جواره وهو يبذل جهده ويسعى آملاً لحل تلك المشكلات، أفلا يستدعي ذلك أن تجري على هؤلاء أحكاماً قاسية وغير مستساغة، مهما كان نوعها؟

ب ـ مفهوم الغَيْبة: لم يؤخذ أصل «الغيبة» وحقيقتها، أبداً على نحو التفكير العميق في إطار احتياجات العالم المعاصر. ومن المناسب تماماً أن يُلتفت إلى الحقيقة المذكورة آنفاً، مع التأكيد الخاص على النقطة التي ذكرها «المفضل» حين قال:

«لقد أُسدل الستار على الباب الثاني عشر واستتر وراء حجب الغيب والخفاء، إثر غيبة الامام الثاني عشر».

إن معنى هذا الامر ـ الغيبة ـ فيما أُؤمن به، هو بذاته منبع لاينضب من المعاني والحقائق المتدفقة أبداً دون أن تعرف النهاية أو الانقطاع. وهو في الحقيقة الدواء الشافي (الترياق) في مواجهة سموم «الاشتراكية» و «المادية» وتسطيح الحقيقة المعنوية وأصلها؛ كما هو علاج ناجع لذلك المرض الذي أبرزناه مطلع المقال.

حقيقة الغيبة في عقيدة هذا المتواضع [إشارة إلى نفسه] هي الأساس والقاعدة الأصيلة التي تقوم عليها بنية المجتمع الاسلامي، ويجب التعاطي معها

كقاعدة معنوية وغيبية، ووقايتها من كلّ أشكال التبدّل والتحول والتجسّم بصور مادية واجتماعية مندرجة في البنى والهياكل الاجتماعية*.

كذلك، فإن الحقيقة المذكورة تعدّ دواءً شافياً (ترياقاً) لظاهرة الكنيسة (المؤسسة الروحانية في الغرب) وما تبديه من ميول لجهة تمظهر الحقيقة الالهية وتجسمها الاجتماعي، مع جميع العواقب التي يستتبعها هذا النمط من التفكير ويجرّ إليها.

وبالدرجة نفسها يكون بمقدور هذه الحقيقة أن ترفع اضطراب زميلنا وصديقنا الأردني وتساهم بإزالة قلقه، وحل المشكلة التي طرحها، لانّه هو الآخر تعاطى مع الاسلام على أساس الخلط بين «الدين والمجتمع» وما يفضي إليه من إبهام.

والذي أراه أن «الغَيْبة» تنطوي على حقيقة هي من الوضوح والجلاء، بحيث لا تدع أبداً فرصة لمثل هذا الإبهام والالتباس الفكري، كما انها يمكن أن تكون علاجاً لمثل هذا الاضطراب والتشوش إذا ما وقع.

وبنظري انّ «معنوية الاسلام» تستطيع أن تعيش وتدوم وتنمو من خلال «التشيّع» فقط. وهذا هو المعنى الذي يستطيع الصمود في وجه أي تحوّل وتغيير قد تبتلي به المجتماعات الاسلامية.

---

* أي الحفاظ عليها في أصلها كحقيقة معنوية والحؤول دون تحولها وتجسدها وصيرورتها أشكالاً مادية واجتماعية مندرجة في الهيكل الاجتماعي لأنها لو تحوّلت مادياً فقدت قيمتها كمرجع معنوي، وصارت عرضة للتبدّل الدائم. [المترجم]

ج ـ إمام الزمان: وهذا مفهوم مكمل لمفهوم الغيبة، بيد أنه يرتبط ارتباطاً كاملاً بشخصية الامام الغائب.

بالنسبة لي شخصياً، رحت أدرك مفهوم «الامام الغائب» واحسّه ـ مع روحي الغربية ـ على نحو جديد وبكر، ألهمني وألقى في روعي بأنّ له صلة حقيقية بالحياة المعنوية للبشر، حتى كأنّ هذه الصلة أخذت لها مستقراً حقيقياً مكيناً في خاطري.

هذه الحقيقة هي بمنزلة دستور باطني وبرنامج معنوي يعتبر كلَّ مؤمن، مع الامام قريناً به؛ ويستعيد سلسلة الذخائر المعنوية ومظاهر الفتوة الضائعة، ولكن بشرط أن نوفق بينها (أي تلك الحقيقة) وبين الشروط والإمكانات الروحية اليوم.

والذي أراه أنّ هذه الصلة (والعلقة) الخاصة للارواح مع الامام الغائب، هي لوحدها الترياق الأعظم لمواجهة تشويه حقيقة الدين.

انّ حيثية الامام والايمان به، هو أمر معنوي بالكامل كأصالة حياته. وكذلك الحال في التزامنا بتعاليم الائمة الذين ظهروا، وهم اليوم يعيشون في عالم المعنى.

من الثابت أنّ المستشرقين الذين نظروا إلى التشيع كمذهب متمركز [فردي] واستبدادي، ضلّوا واجترحوا خطأً عظيماً، حيث نفذت هذه الفكرة إلى اذهانهم وعقولهم بقرينة فكرية مستوحاة من نمط تفكيرهم حيال مفهوم الكنيسة والكهنوت المسيحي.

إنّ ما يلفت الانتباه عند عرفاء الشيعة أكثر من غيره، ـ كما هو الحال مع

حيدر الآملي* ـ هو هذا التشبيه بين الامام الغائب و «فارقليط» واستشهاده؛ بانجيل يوحنا (الانجيل الرابع) حيث لم تقم سابقة في التلاقي الفكري والمعنوي، بمثل هذا الوضوح قبل ذلك أبداً. وعند هذه النقطة يظهر مايلي:

١ ـ يجب عليّ أن أشير وأبيّن بأن مفهوم «فارقليط» بمعنى المنقذ والمنجي، خاصّ بالمعتقدات المسيحية التي ازدهرت على هامش الكنيسة والكهنوت. [أي خارج اطارها].

٢ ـ إنّ المفهوم أعلاه حاكم على مشهد من «المعاد» الذي يعدّ عنصراً

---

* السيد حيدر بن السيد علي الذي ينتهي نسبه إلى الامام علي بن الحسين زين العابدين (عليه السلام) وُلد كما هو المرجح سنة ٧١٩هـ في مدينة آمل من مدن شمال شرقي ايران، تقلد بعد انهاء دراسته الشرعية مجموعة مناصب لحكّام عصره وصحبهم حتى قال: «حصل لي من الجاه والمال فوق التصوّر ببركة صحبتهم». ثم شهد انقلاباً قال في وصفه: «واستمر الامر على هذا المنوال حتى غلب في باطني دواعي الحق وكشف الله لي فساد ما أنا فيه من الغفلة والجهل والنسيان».

يعد من البارزين في خط العرفان الاسلامي بمذاقه الشيعي، وهو من بين ابرز من اهتم المرحوم هنري كوربان بإحياء آثاره. ومن بين مؤلفاته التي نيفت على العشرين ما بين كتاب ورسالة يشار إلى: مجمع الاسرار و منبع الانوار، رسالة الوجود في معرفة المعبود، رسالة المعاد في رجوع العباد، الاصول والاركان في تهذيب الاصحاب والاخوان، رسالة العقل والنفس، رسالة العلم بطريق الطوائف الثلاث من الصوفي والحكيم والمتكلم، رسالة الامامة الالهية في تعيين الخلافة الربانية، رسالة النفس في معرفة الرب، و رسالة اسرار الشريعة وانوار الحقيقة.

ينظر: تصوّف الشيعة: نظرة إلى حياة السيد حيدر الآملي وعقايده، محمد جواد جوهري، طهران ١٤١١هـ. [المترجم]

مشتركاً بين المسيحيين المعنويين والمعتقدين المخلصين بالتشيّع، ولا يعنينا في هذا الباب تلك الحوادث التي ستقع في الازمنة المديدة الآتية وطوال قرون متوالية، بل نقصد مرحلة من الانقطاع والقطيعة والفراق مع عالم من الرياء وعمى الباطن.

انّ مفهوم «المعاد» هو عنصر يقطع في كلّ لحظة مساره وجهته التأريخية. وبنظري أنّ حياة وحضور الإمام الغائب، هو بمعنى نداء النفي المطلق الذي يتعزَّز عمودياً وصعودياً، ويأخذ موقعه مقابل جميع مظاهر الرياء والعمى الباطني للبشر، وما هم عليه من نسخ الحقيقة المعنوية ونفيها.

٣ ـ أعتقد أنّ من المناسب للمتعلمين والدارسين الشباب في المذهب الشيعي، أن يطالعوا الاتجاهات المعنوية في الغرب منذ القرون الوسطى حتى اليوم؛ أي أن يطلوا على الكتابات والحقائق التي تدخل كلياً وبشكل عام تحت ما عرف بالمذهب الباطني.

إنّ مثل هذه الدراسة مفيدة فيما أراه، وهي تتسق مع المناظرات والأحاديث القادمة حول «المعاد» حيث سيصار لطرح هذا الموضوع وتناوله بالفكر العميق والدراسة الدقيقة.

لاشك أنّ الرموز والكنايات والإشارات التي تستخدم في الأدبيات العرفانية من أجل بيان الحقائق المعنوية، أضحت دائماً في معرض التلاشي وتضاؤل قدرتها البيانية، واضمحلال قوتها في تبيين تلك الحقائق؛ على أن مسؤولية إحيائها والإبقاء عليها معطاءة دائماً، يقع على عاتق المؤمنين والمسلمين الحقيقيين.

والقضية؛ ان ما يكون غرضاً للشيخوخة والاضمحلال هو أرواح البشر، وليس أصل الرموز والكنايات والإشارات التي تنهض بدور المبيّن للحقيقة، المبشّر بها.

لقد رشحت الافكار أعلاه وتمخضت عن رجل غربي، بيد أن ذلك صدر منه، لأنه ـ من جهة ثانية ـ الباحث الغربي المشتاق، المأخوذ بالحقائق المعنوية للتشيّع وما يكتنفه من بشارات، حتى أُشرب بها ذوقه ونفذت إلى أتون فلسفته.

من هذه الجهة بالذات يستطيع أن يكون شاهداً موثوقاً يصدر من نظرة ثقة واطمئنان وايمان بالامكانات الحية والمكنونات النابضة في التشيع.

اطلب العذر في أن أطرح هذا السؤال طالباً منك أن ترشدني:

هل للتشيّع الإمامي بشارة وحقيقة يحملها لإنقاذ العالم المعاصر أم لا؟

وهنا أستميحك عذراً في أن أضيف:

انّ «اجتهادنا» كباحث في العلوم، ممتزج مع «تكليفنا المعنوي»*

---

* العبارة الأخيرة تتسم بكثير من الغموض، وقد ترجمتها مرّات حتى أخذت صيغتها هذه، ويبدو أن مراد المرحوم كوربان هو رفض النهج السائد في الغرب، القائم على أساس الفصل عملياً واجتماعياً بين العلم التجريبي والمعرفة المعنوية، ونقد الاتجاه المتمثل بعزل الممارسة العلمية عن التكليف المعنوي. وربما كان مراده هو نقد المنهج المعرفي (الا- -ولوجي) الذي يأخذ على مسؤوليته الكشف والوصف دون الحكم، على اعتبار أنّ الفصل في الامور هو من شؤون النهج الآيديولوجي. فهو يريد أن يقول: إنّ البحث المعرفي في القضايا وان انفصل في المنهج الّا انه يجد ثمرته في الالتزام العملي وامتثال التكليف والّا غدا عبثاً من دون طائل. [المترجم]

كانسان من دون افتراق* . فليس ثمّ فرق في الحبّ بين « الخانقاه »** و« الخرابات »***، فأينما يكن يكن شعاع الحبيب.

هنري كوربان، طهران ١٩٦٠/١١/٨ .

---

* انطوت المذكرة على أدب جم في لغة التخاطب ، إذ كان كوربان يعبّر عن نفسه دون تضخم ويتجنب استخدام الضمير « أنا » الّا لضرورة ، ممّا يدلّ على شدّة تواضعه ، ولكنا استخدمنا الضمائر المناسبة نزولاً عند ضرورات السياق واسلوب الاداء في اللغة العربية . [المترجم]

** الخانقاه هو المحل الذي يجتمع فيه المتصوفة للذكر كالمساجد . يذهب الكاشاني إلى ان أصله يعود إلى « الصُّفَّة » التي اتخذها فقراء الصحابة على عهد رسول الله في المدينة المنورة . أي انه امتداد في اعراف الصوفية لصُفّة المدينة . اما جلال الدين همايي فيرى انّ الخانقاه معرب « خوانگاه » بمعنى المطعم أو المنزل . والاصل فيه أن يكون مأوى يلوذ به فقراء الصوفية في اي مدينة يدخلونها ومحلاً لطعامهم وسكناهم ينفق عليه من الموقوفات . ومن اعراف الخانقاه أن يصل إليه الصوفي قبل الليل ؛ فيصلّي ركعتين ثم يصافح جميع الحاضرين ، واذا كان عازماً على المكوث اكثر من ثلاثة ايام فعليه ان ينهض باداء خدمة معينة . معجم المصطلحات والتعبيرات العرفانية ، د . سيد جعفر سجادي ص ٣٣٨ـ ٣٤٠ . [المترجم]

*** الخرابات في الاصل مكان خارج المدينة يجتمع فيه اهل السكر والشراب بعيداً عن انظار الناس . وقد قيل في منشأ اللفظ انه ناتج مما يلحقه الشراب من خراب في نفس الشارب ، كما قيل لانها مكان لتناول الطعام والشراب وهي من اصل « خور آباد » . أما في الادب العرفاني فهي تطلق على الانسان الكامل الذي تصدر منه المعارف الالهية دون اختيار بعد أن تخرب صفاته البشرية ويفنى وجوده الجسماني . كما قيل فيها ايضاً انها عبارة عن خراب الاوصاف النفسانية والعادات الحيوانية والقوى الغضبية والشهوية والعادات والرسوم وتبدّل الاخلاق المذمومة . اما اللاهيجي فقال انها اشارة لوحدة الاسم أعم من الوحدة الافعالية والصفاتية والذاتية . واول مراتبها هو مقام فناء الافعال والصفات حيث تمحى الافعال وصفات جميع الاشياء في الافعال والصفات الالهية ، وآخرها مقام الذات الذي تُمحى فيه الذوات وتنطمس في ذات الحق « وإليه يرجع الامر كلّه » . المصدر السابق ، ص ٣٤٢ـ ٣٤٣ . [المترجم]

الكتاب الثاني

جواب العلامة الطباطبائي

على مذكرة الاستاذ كوربان

سبل إرشاد الإنسان

كلمة شكر

أرى من واجبي قبل كلّ شيء أن أُسدي مراتب الثناء والشكر الجزيل لكلّ الأساتذة الأفاضل الذين استفدنا من مقامهم العلمي في هذا الحوار، أخصّ منهم الاساتذة الجامعيين، السادة المحترمين الدكتور جزائري والمهندس مهدي بازركان والدكتور معين والدكتور نصر.

وأشكر زملائي في هذا الحوار الشيخ علي أحمدي والسيد هادي خسروشاهي اللذين تحمّلا مشاقَّ كبيرة في كتابة التوضيحات وتنظيم الاسانيد من المصادر التأريخية والروائية ذات الصلة ببحوث الكتاب، فأثمرت معارف نفيسة أُلحقت به كهوامش توضيحية. فلهما شكري العميق*.

❋

---

* محمد حسين الطباطبائي، قم، ١٣٤٠ (المصادف ١٩٦١م).

انّ واحدة من الخصائص الباهرة التي يتحلى بها الدين الاسلامي المقدّس، هي الصيغة التي صُمِّمت عليه تعاليمه بحيث تكون قابلة للهضم والتمثل بالنسبة للمجتمع الانساني، من أي جهة كانت. وما نحتاج إليه لدرك مفهوم هذه المسألة وطبيعة النتائج المترتبة عليها، هو أن نبذل مزيداً من التأمل ونتوفر على قدر كبير من التعمق.

بيد أنّا مع ذلك نحسّ بأنّ كثيراً من أولئك الغارقين في الأفكار المادية، والبعيدين عن الحياة المعنوية كل البعد، ينظرون إلى كلامنا هذا من قبيل نظرتهم إلى الافكار الشاعرية التي تفتقد ـ بنظرهم ـ لاية قيمة واقعية، كما ينظرون النظرة ذاتها إلى أي حديث يدور عن عالم المعنى، ويشيد بالحياة الدينية.

طبيعي أنّ هؤلاء لم يتعرفوا على الدعوة الاسلامية عن قرب وبشكل مباشر وما يدّخره هذا الدين من معارف فيّاضة بالحقائق. بل غاية مالديهم من معلومات لا يتعدى ما سمعوه عن المفكر الالماني نيتشه، انه قال «لقد مات الله!»؛ أو أنّ مفكراً مادياً آخر قال: الدين جزء من الماضي؛ من بقايا عهد الأساطير، أو العهد الذي تلا عصر الاسطورة!

وحينئذ علينا أن لا ننتظر من هؤلاء السادة نظرة أفضل أو أعمق مما هم عليه، أو نأمل منهم طريقة في التفكير تأتي أكثر وضوحاً واشدّ تماسكاً من الوجهة المنطقية مما يبدونه فعلاً.

وإذا كانت وجهة نظرنا حقاً، فهي اذن لا تحتاج إلى حكم (موافق) من أولئك السادة، كما لا تحتاج إلى تأييدهم. اذن من الافضل ان نترك أولئك السادة

المغرورين لحالهم. « دعهم حتى الموت في ألم الأنانية وعبادة الذات »*.

نعود إلى ما كنّا فيه من انّ الاسلام أرسى تعاليمه المنيفة بصيغة قابلة للهضم بالنسبة إلينا، أيّاً كان سبيل الارشاد، سواء كان عن طريق « الارشاد المولوي » أو عن طريق « الاستدلال والبيان المنطقي » أو عن طريق « الولاية والكشف ».

والجلي الواضح الذي لا ريب فيه، أنّ الانسان لا يملك غير هذه الطرق الثلاثة للادراك وتعلّم أي شيء؛ مثله تماماً كمثل المريض الذي يراجع الطبيب، فهو إما أن يأخذ وصفة الدواء من الطبيب المؤهل الذي تجب اطاعته، أو ان يدرك العلاج عن طريق الاستدلال اذا كان مؤهلاً لذلك، وإما ان يلمس ذلك من خلال المشاهدة، ان كان لمس قبلاً تأثير مثل هذه الوصفة بشكل عملي إزاء المرض الذي ابتلي به.

الامر نفسه ينطبق على حال انسان يبتغي أن يتعلم ـ مثلاً ـ لغة ثانية غير لغته الام، إذ أمامه أحد طرق ثلاثة، فهو إما أن يتلقاها من استاذ مؤهل، أو أن يأخذها عن طريق قواعد اللغة، أو من خلال احراز دلالة أي مصطلح بمعناه المتداول بين أهل اللغة، وكما هو عليه بينهم. وهكذا تطّرد هذه القاعدة لتشمل أي مُدرَك يحتاج إليه الانسان. فالانسان المُدرِك بمقدوره أن يُدرك أي شيء قابل للادراك بواسطة هذه الطرق الثلاثة (واحدة منها أو أكثر). فنحن ننال ما نبغي ادراكه عن طريق العيان والمشاهدة اذا كان ذلك ممكناً، اما اذا كان غائباً فننهج طريق الاستدلال بالمنطق الذي وهبه الله لنا، لنصل إلى ما نريد، والّا فنتبع

---

* شطر من بيت شعر فارسي. [المترجم]

رأي الانسان الذي استطاع أن يتوفر على الامر الذي نبغيه، عن طريق المشاهدة والعيان أو القياس والاستدلال. فاذا قدِّر لانسان ان احرز الادراك بامر ما بأحد طريقي العيان والمشاهدة أو القياس والاستدلال، فلنا أن نأخذ بنظره (وفي مثل هذه الحال علينا أن نثبت أهلية رأيه الصادر عن طريق المشاهدة أو الاستدلال وإن تعذّر علينا ان نثبت ـ ما ثبت لديه ـ عن طريق المشاهدة أو الاستدلال).

هذه هي الطرق ـ الثلاثة ـ التي يسير عليها الانسان، بما هداه إليها نظام التكوين وجهاز الوجود.

إمضاء الاسلام لقيمة الطرق الثلاثة

يدلّ القرآن الكريم ـ وهو الكتاب الالهي لرسالة الاسلام ـ صراحة على أن دعوته الحقة، التي هي الدعوة الاسلامية، صمّمت على أساس نظام الوجود، وارسيت على بنية الخلق. وما يدعو الاسلام الانسانية إليه، من معارف اعتقادية أو عملية، ما هي سوى الاشياء والاتجاهات التي يهدي إليها نظام الوجود نفسه وتغذّ إليه العلاقات المترتبة على طبيعة صلة الانسان بالعالم. فنظام الخلق والوجود يوجب بنفسه أشياء واتجاهات يهدي الانسان إليها، ولا مفرَّ للمجتمع الانساني من أن يبلغها ويعمل بها عاجلاً أم آجلاً.[١]★

تأسيساً على هذه النقطة بالذات، أمر القرآن الكريم باتباع العلم (الإدراك القطعي) ونهى عن اتخاذ غير سبيله[٢]، وحذَّر عن أي قول (فكر) أو عمل

★ تراجع مادة الهوامش السبعين في باب « الهوامش التوضيحية » الذي يلي هذا الجزء من الكتاب. [المترجم]

(سلوك) لا يقوم على أساس العلم، بحيث يستلزم اتباع الظن والهوى، والميل مع العواطف وأهواء النفس[٣].

قيمة الطرق المعرفية الثلاثة في الإسلام

طريق الارشاد المولوي

يخاطبنا الله (سبحانه) في كتابه الالهي مباشرة فنحن عبيده وموضع خطابه المباشر. فهو يخاطبنا، ويوضح موقعه الالوهي وصفاته، ويبيّن كليات نظام الخلق والوجود، التي خلقها ويقوم عليها عليماً وناظراً، وشاهداً على ـ بديع ـ صنعه، ويشير إلى بداية الوجود والتكوين ـ فهو مدبره ومديره ـ وإليه مآله ومصيره وعاقبته.

فهو (سبحانه) يبيّن في كتابه السماوي الأوامر والنواهي التي يجب أن تجري في العالم الانساني وفقاً لذاك النظام التكويني.

وهذا الضرب من البيان الذي يظهر في النصوص الدينية؛ أي في آيات القرآن الشريف وأخبار النبي الاكرم وأهل بيته البررة يصدر فقط من جنبة «الارشاد المولوي»؛ وانه يجب على هذا الانسان الضعيف أن يحني رأسه لساحة كبرياء خالقه العظيم خضوعاً وتذللاً. وكما عليه أن يطيع أمره التكويني، فعليه أيضاً أن يطيع أمره التشريعي وينقاد إليه.

والذي لاشك فيه أنّ هذا النحو من البيان قابل أن يهضم من لدن اتباع الاسلام الحقيقيين وتلامذة مدرسة القرآن، الذين لمسوا حقانية الاسلام، وانّ ما في هذا الكتاب هو كلام الله، عن طريق العلم واليقين.

فمن جهة نجد أنّ مقام الالوهية هو الذي أبدع كل ضروب السؤال وأوجد نظام العلة والمعلول، ومن ثم فلا يكون محكوماً لما صنعه بنفسه.

عندما نقول لشخص: لماذا قمت بذاك العمل؟ ولماذا قلت ذاك الكلام؟ فاننا نسأل عن العلة، وهذا معناه: ما هي العلة والسبب الخارجي الذي منحك حقّ ما فعلت وقلت؟ وطبيعي أنّ هذا السؤال والاعتراض يصحّ بشأن إنسان محكوم بالعلة الخارجية، مفتقر في تحليه لحقّ ما، إلى فعالية سبب خارجي وتأثيره. أما بالنسبة إلى مقام ينتهي فيه مفهوم الحاجة والحق الموهوب وتأثير السبب الخارجي، إلى أن يكون جزءاً من ابداعاته ومما أوجده بنفسه وأدنى ـ من أن ينال ويحط ـ بساحة ذاته المتعالية، فلا معنى لمثل هذا السؤال أو الاعتراض بشأنه أبداً.

انّ كلّ ما يقوله اذا كان أمراً «تكوينياً» فان وجوده الخارجي هو عين كلامه من دون مغايرة[٤] [وبتعبير الامام علي: قوله فعله] وأما إذا كان أمراً «تشريعياً» فهو الصلاح والفساد الخارجي الذي يأتي بصيغة الأمر والنهي[٥] (الرجاء الانتباه لهذا المعنى جيداً) ومن الطبيعي أنّ هذا شيء يمكن أن يُهضم.

ومن جهة ثانية، انّ الاسلام دين فطري صمّمت أصوله الاعتقادية وعناصره العملية على أساس الخلقة والتكوين، وهو يدعو إلى اشياء ينسجم معها التكوين الانساني وله معها نسبة توافق واتساق؛ فقد جُهّزت البنية الوجودية للانسان بقابليات وقوى وأدوات، هي نفسها التي تحتاج إليها متطلبات الدعوة الدينية. وطبيعي انّ هذا لا يحتاج إلى ممارسة الاستدلال التفصيلي.

على سبيل المثال لا يحتاج الانسان المزوّد بجهاز التغذية إلى استدلال شخص يوصيه بتناول الطعام، كما لا يمتنع الانسان الذي زوّد نصف بدنه بجهاز الولادة والتناسل من قبول سنّة الزواج اذا كان سويّاً نفسياً غير مصاب بانحراف مزاجي، ولا يحتاج إلى استدلال تفصيلي في هذا المجال.

والشيء البديهي أنّ الاجهزة التكوينية ذاتها تضع متطلباتها حيال موضوع كل جهاز من أجهزتها، في موقع قابل للهضم والقبول، وذلك في الحالة التي لا تنحرف فيه عن مجراها التكويني بعروض آفة عليها.

هذا الطريق؛ أي طريق الارشاد المولوي المشهود في بيانات القرآن الشريف، هو واحد من السبل الثلاثة المشار لها آنفاً. وطبيعي انّ توضيحنا الاجمالي لهذا الطريق، كان خارج إطار هذا البحث، لانّ المقصد الاصلي هو بيان ما يمنحه الدين الاسلامي المقدس من قيمة واعتبار للطريقين الآخرين، يعني طريقي الاستدلال والكشف؛ والاساس في هذين الطريقين، يتجه نحو «المشاهدة والكشف» أي حياة الاسلام المعنوية، التي أطلق عليها محاورنا المحترم في مقاله «علم المعاد الاسلامي».

طريق الاستدلال المنطقي

لا يمكن الشك في أنّ البحث عن العلل، والتدقيق في أسباب الحوادث، والبيان الاستدلالي للنظريات المشكوكة وغير الثابتة، هي واحدة من الشؤون الغريزية للانسان ومن خواصه الفطرية. انّ الانسان يدرك أموراً (لا يعنينا أياً كان منشأ ذلك الادراك) ويقبلها اضطراراً (بصيغة جبرية) ولا يسعه الإغضاء عنها،

وهو إلى ذلك يدرك بأنّ ادراك أي شيء ذي علل، منوط بادراك علله واسبابه.

لذلك تراه كلما يفكر بادراك شيء، يبادر أولاً للبحث في علله والتفتيش بدقة عن أسبابه، حتى يستطيع في المحصلة الاخيرة أن يدرك ذلك الشيء، من خلال ادراك تلك الاسباب والعلل.

الانسان واقعي أبداً بطبيعته التي أودعها الله فيه، ومادام حياً فهو لا يخرج من حصار الفكر لحظة واحدة، وكل ما يجنيه هو هذا الفكر. بيد انه في الوقت ذاته لا يريد الفكر [نفسه] بل ما وراء الفكر وما يأتي به، والاّ فالانسان لم يمنح الفكر «موضوعية» أبداً بحسب اصطلاحنا [بل عدّه طريقاً] وهو يسعى دائماً وراء الواقعية الخارجية المستقلة عن الفكر.

مثله كمثل الانسان الذي ينظر إلى صورته في المرآة، فمع أنه يعرف أن المرآة تدخل تغيّرات على صورته ـ تعكسها أو تجعلها أكبر أو أصغر مما هي عليه في الواقع ـ الاّ انّ همّه يبقى متوجهاً إلى صورته، وليس إلى الصورة الوهمية المتغيرة المستقرة في بطن المرآة.

وفي كل الأحوال، فانّ الانسان يبقى واقعياً فطرياً وغريزياً، وذلك ينطبق حتى على الاشخاص الذين يميلون عن هذه العقيدة وينحرفون عنها، عن طريق البحث أو بدواعي عوامل أخرى، وينتخبون مسلك السفسطائيين أو الشكاكين، فهؤلاء أيضاً حين تجمع محصلة أفكارهم في عبارة واحدة، تراهم يقولون: «نحن نشك في كلّ شيء» أو «نشك في كلّ ما يقع خارجنا» أو «ليس لدينا غير أفكارنا» وعندما ندقق في كلامهم، نجدهم يوصلون إلينا هذه العبائر على انها خبر علمي وقطعي، ويعرضونها لأهداف واقعية؛ علاوة على أنّ هؤلاء يمارسون

حياتهم اليومية مثلنا، ويتعاطون بأفكارهم تعاطياً واقعياً، فهم يغذّون السير صوب المواطن التي تحقق لهم منافعهم في الخارج، ويجتنبون تلك التي تعود عليهم بالضرر، ولا يتعاملون مع هذه المواقع أبداً بافكار ذهنية خالية من صفة الواقعية. وفي المحصلة الأخيرة تراهم يؤكّدون واقعيتهم عملياً.

وحتى أتباع مدرسة«أصالة العمل» [البرغماتية] الذين ينزعون عن الافكار قيمتها الواقعية، ويعتقدون فقط بقيمتها العملية، فهم أيضاً حينما يطلعوننا على خلاصة رؤيتهم، تراهم يقولون: «للأفكار قيمة عملية»؛ والملاحظ أنهم يغذوننا القناعة بهذا الفكر ويلقنوننا إياه من خلال القيمة الواقعية. إذ من الجلي الواضح أنهم يريدون أن نؤمن أنّ للافكار واقعاً، قيمة عملية. أما إن كان منظورهم القيمة العملية لهذا الفكر، فسيكونون في عداد اللاأدريين والشكاكين، وعندئذ تراهم يؤمنون ـ كالشكاكين ـ بالقيمة الواقعية للافكار قولاً وفعلاً من طريق آخر.

وهكذا يتبيّن ـ كما مرّ ـ أن لا مفرّ للانسان ولا مهرب من الواقعية.

ولكن لا يجب الاستنتاج خطأً من مسألة «واقعية الانسان» أنّ أي فكر يخطر على ذهن الانسان، هو فكر مطابق للواقع من دون أن يداخله الخطأ. أو أنّ أي ضرب من الفكر الصواب، حتى المحسوسات التي لدى الانسان، مطابق للواقع تماماً، وأنه عين المعلوم الخارجي من دون أن يجري عليه الجهاز الادراكي للانسان أي تصرف. بل المقصود أن ما بين الانسان والعالم الخارجي ليس مسدوداً بشكل كلّي، بل ان لواقعية الخارج طريقاً مفتوحاً إلى ذهن الانسان بشكل عام. (التفاصيل الاخرى في هذه المسألة موكولة إلى محلّها).

هاتان المسألتان المتمثلتان بكون الانسان كائناً واقعيّاً، وأنّ الشعور الاستدلالي فيه من خصال الفطرة وجبلّة التكوين، جذبا إليهما اهتمام الاسلام؛ وهو الدين الذي شُيِّد على أساس الخلقة والتكوين. فكما أبان تعاليمه عن طريق الوحي المجرّد (طريق الارشاد المولوي الذي مرَّ) سلك في تحقيق المقصد ذاته نهج الاستدلال الحر أيضاً، وحثّ أتباعه ورغّبهم باتخاذ هذه الطريقة، وأوصى بها بشكل مؤكد.

فمن بين أكثر من ستة آلاف وستمئة آية، من الآيات القرآنية الكريمة، يمكن العثور على آيات كثيرة أبانت المعارف العقيدية والعملية في الاسلام بنهج استدلالي وبأسلوب احتجاجي عقلي. فهذه الآيات عرضت مقاصدها على غريزة الانسان في «الواقعية» و «الادراك الاستدلالي»، بدلائل وحجج كافية.

لم ترد أي واحدة من تلك الآيات للانسان ان يذعن لمرادها من دون سؤال ونقاش، ثم ينصرف بعد ذلك ـ بعد التسليم لمراد الآية ـ لممارسة الاستدلال كضرب من ضروب التفنن أو لاي هدف آخر، بل خاطبت الانسان بأن ارجع بحرية [مختاراً] إلى عقلك السليم، فإن صدّق مرادي بما يرافقه من دلائل وشواهد (وسيصدّقه جزماً) فاقبله.

وهذا نفسه هو نمط التفكير الفلسفي والاستدلال الحر.

وفي القرآن الكريم ثمة آيات كثيرة تذم الجهل والركود والجمود، وتمتدح العلم والفهم، وتأمر الانسان بالتعقل والتفكير والتدبّر والاعتبار، والبحث في كلّ زاوية من زوايا عالم الوجود، ومعرفة الآفاق والأنفس. (هذه الآيات من الكثرة والوضوح بحيث لا نرى حاجة لذكرها). وحتى بشأن عدد من الاحكام العملية

التي صدر بها الامر بطريق مولوي، مثل هذه الجملة: «ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون»[٦] فالذي يظهر انّ هذه الآية وآيات أخرى، تأمر بالتعقل والتفكر والتدبّر، وهي تفيد بأنّ من اللازم على أي انسان مسلم أن يدرك كليات الاحكام عن طريق تعقل المصالح والمفاسد، وان كانت جزئيات تلك الاحكام وخصوصياتها خارجة عن مدار ادراكه.

وفي السنة النبوية واحاديث أهل بيته الكرام (عليهم السلام) يمكن العثور على مئات الروايات التي تؤكد هذا المعنى.

النتائج المباشرة وغير المباشرة لاعتبار الطريق العقلي في الاسلام

انّ الثمرة التي تعود من هذا النهج، على تعاليم الاسلام المنيفة، هي:

١ ـ انّ التعاليم الاسلامية التي تأتي عن الطريق العقلي والاستدلال المنطقي، تكون سائغة وقابلة للهضم بالنسبة للانسان الذي ينطوي على غريزة التفكير الفلسفي والتعقل الاستدلالي.

٢ ـ يمثل منهج التعقل، بالاضافة إلى طريق الوحي المجرّد، دعامة أخرى تحفظ تعاليم الاسلام وتبقيها حيّة دائماً بالنسبة للبشر جميعاً، وهي إلى ذلك تجعل مقاصد هذا الدين الحنيف عن طريق الاستدلال أكثر جدّة وخلوداً.

انّ بقاء هذا الباب مفتوحاً بعد انقطاع الوحي وختم باب النبوة، لا يدع التعاليم الدينية تتسم في أي وقت من الاوقات بالغموض والإبهام، بحيث تكون في صفّ الذكريات التأريخية والاطلال القديمة التي تأخذ مكانها في المتاحف.

ولكي تتضح أفضل، النتائج بالغة الاهمية التي يثمرها هذا المنهج الاسلامي الجلي، ينبغي البحث والتدقيق أكثر في زوايا واطراف التعاليم الاسلامية، ولاسيما مسألتي «اللاهوت» [الله] و «علم المعاد» الاسلامي، فهما يتطلبان البحث بدقّة أكبر.

يرسم الاسلام عن الطريقين كليهما (الوحي والعقل) معالم لربّ الكون تكون فيها حياته وعلمه وقدرته مطلقة ولا متناهية، ويمسي فيها عالم الوجود في أصل وجوده وفي جميع شؤونه الوجودية، مستنداً لوجوده [سبحانه] تابعاً إليه اتباع الظل للشاخص، مفتقراً إزاء غناه اللاالمتناهي، محتاجاً إليه بنحو مطلق.

بديهي أنّ هذا الوجود اللامتناهي، يجب أن يكون واحداً، لا يمكن تصوّر ثانٍ له[٧]، ومن هذه الزاوية استندت كلّ ظاهرة من الأجزاء المحسوسة أو غير المحسوسة في عالم الوجود إلى وجوده غير المتناهي، كما اتكأت بمجموعها في وجودها المحدود إلى وجوده المطلق اللامحدود.

فهو [سبحانه] مشهود في كلّ زاوية من زوايا وجود الاشياء، موجود في كلّ طرف من اطرافها، واذا أضلّه ـ على سبيل الفرض ـ وافتقده موجود من الموجودات، فسيكون قد فقد وجوده وتلاشى، وغطس في ظلام العدم والفناء، تماماً كما يتلاشى الظل بغياب شاخصه، ويفنى بافتقاده للجسم الذي يرمي عليه بالظلال.

ولكي لا يخبط عامة الناس هذه الحقائق بأفكارهم الساذجة البسيطة، ولا يتصوّروا انّ القيمومة الحقيقية للاهوت [الله] على هذا العالم، تكتسب شكل «الحلول» وتأتي على نحو الاختلاط والامتزاج الوجودي الذي تختص به

الأجسام، ترى أنّ نصوص أئمة أهل البيت (عليهم السلام) عبّرت عن المسألة بنفي «التشبيه» و «التعطيل»، حيث ذكروا انّ لله حياة لكن لا مثل حياتنا، وله علم لا كعلمنا، وله قدرة ولكن ليست كقدرتنا، وهكذا ساروا على هذا المنوال.

يمكن القول ان كلمة: «الله أكبر» في الاسلام هي بمنزلة الشعار للحفاظ على هذه الحقيقة، التي طرأ عليها التغيّر في أذهان الناس، ووقايتها كي لا تأخذ صيغة الحلول والاتحاد، ولا يفقد «اللاهوت» في المحصلة الاخيرة صفته في كونه مطلقاً غير محدود ولا متناه. وفي هذا المجال نجد أنّ الصورة الذهنية للاهوت [لله] في أفكارنا حتى لو جلّته على نحو الحق والصواب، فانّ ذات الله المقدسة ستبقى أكبر من ذلك المعنى المتناهي المحدود.

على هذا الاساس يسجّل القران الكريم بمنتهى الصراحة: «ألا إنه بكل شيء محيط»[٨] فهو غير متناه؛ محيط بكل شيء؛ لا يحيط به شيء، كما أنّ الملك والحكومة المطلقة له وحده ومن مختصاته؛ لا شريك له في الخلق والايجاد؛ ولا شريك له في التدبير وادارة العالم؛ وفي مصدرية الحكم[٩].

وقانون العلية العام، وان كان يربط وجود الاشياء بعضها ببعض، ويجعل المعلول مفتقراً في وجوده لعلته محتاجاً إليها؛ والمعارف الاسلامية بدورها وإن جاءت تؤمن بهذا المعنى الذي ينطوي عليه قانون العلية والمعلولية وتصدّقه، بيد انها لا تعطي العلل استقلالاً تاماً في عملها أبداً، بل الله الذي أوجد رابطة العلية والمعلولية، وجعل تفوقاً على معلولها، هو الذي يحكم فوق الجميع.

انّ نظام الوجود في حركة دائمة، بحيث ينتج عن الارتباط والاتحاد الكائن بين الاشياء بعضها ببعض، نظام متقن؛ ولكن الله هو الذي أوجد هذا النظام

المتمخض من وراء الارتباط الذي يحكم الاشياء، وهو الذي صممه ودفعه وحرّكه. وعلى أثره يُساق كلّ شيء صوب مقاصده التكوينية الخاصة المتسقة مع خلقته.

ليس بمقدور الحياة الاجتماعية للبشر أن تستمر من دون مجموعة أحكام وضوابط قابلة للدوام والاستمرار، ولكنّه حكم الله (عز وجل) وحده الذي يطاع بنظر الاسلام، لانه المالك الحقيقي، ولا سبيل لاحد غيره أن يحكم بالتصرّف في مخلوقاته، الّا باذنه.

اذن يجب ان يكون كلّ حكم صادر عنه، أو نفّذه وأمضاه «واجب القبول» والّا فهو «واجب الرد».

نصل من مجموع البحوث التي مرّت إلى نتيجة مفادها: لما كان وجود الله لامتناهياً؛ له احاطة تامة بعالم الممكنات، فانّ ارتباط اللاهوت [الله] بعالم الخلقة والتكوين والوجود، لا يمكن أن يقوم على صيغة الحلول أو الاتحاد أو الانفصال. بل انّ أقرب ما يعبّر عن هذه المسألة، وأنسب صيغة يمكن العثور عليها ـ إلى حدّ ما ـ هي لفظ «التجلّي والظهور» الذي استخدمه القرآن الكريم أيضاً، وورد على لسان أولياء الدين ولاسيما أول أئمة الشيعة، الذي تكرّر هذا التعبير في كلماته.

انّ الربّ العظيم الذي يعدّ وجوده المقدس لا متناهياً، وله احاطة وجودية من كل جهة بعالم الخلقة والوجود، لا يمكن أن يقال فيه: انه حلّ في جزء من اجزاء العالم، وأضحى مقيداً حبيساً بين جدران الوجود المحدود؛ أو انّ هويته الواجبية تبدلت بهوية أحد الممكنات، فصار عين واحد من مخلوقاته.

كما لا يمكن القول انّ هذه الذات اللامتناهية، المحيطة على الاطلاق، اختارت لنفسها منزلاً في زاوية من زوايا عالم الخلقة والتكوين، وأضحت في عرض مخلوقاتها، واخذت تحكم كما يحكم أحد الملوك المطاع في عالم الصنع والايجاد. بل كلّ ما يمكن ان يقال في توجيه رابطة اللاهوت [الله] بهذا العالم أنّ وجود الحق (عزّ اسمه) غير المتناهي والمحيط بكلّ شيء على الاطلاق يري نفسه ظاهراً متجلياً في كلّ شيء دائماً، من دون أن تتداخل ساحة كبريائه بالمادة والمكان والزمان.

فبرغم ما بين الاشياء من اختلافات فاحشة من جهة الوجود، الّا ان كل واحد منها بمثابة مرآة تشير إلى وجوده [سبحانه] بحسب اهليتها واستعدادها الخاص الذي تنطوي عليه. والشيء البديهي عندئذ أنّ كلّ محدودية تظهر، تكون من ناحية «المرآة» لا «المرئي»، وكلّ نقص يبرز فهو من «المجلي» لا من «المتجلّي»؛ من «المظهر» وليس من «الظاهر»[١٠].

من الواضح انّ هذا النظر ـ الرؤية ـ لا يستتبع لا الحلول والاتحاد، ولا الانفصال والانعزال، وكلاهما مستلزمان للمحدودية والجسمية.

فالموجودات ليست متحدة بالله ولا منفصلة عنه. فلو كانت نظرية الحلول والاتحاد صحيحة، لم يكن هناك فرق بين الله والخلق، وفي الحقيقة لم يكن هناك شيء باسم (الله). أما لو كانت نظرية الانفصال صحيحة، فسيفضي ذلك لظهور بُعدٍ غير متناهٍ بين الله والخلق، وعندئذ لا يكون هناك مكان لله أيضاً ـ كما في الحالة السابقة ـ لعروض المحدودية على اللاهوت [الله] والانقطاع الحتمي للعلاقة. (سنعود إلى هذه الفكرة مجدداً).

المظاهر الكلية للتجلي في الاسلام

ان من يغضي الطرف عن أفكار المسلمين وأعمالهم، ولاسيما مسلمي الصدر الاول، ويرجع بذهن خال إلى كتاب الله ونصوص النبي الاعظم واهل بيته الكرام فقط، فسيفهم بأجلى صورة، أنه ليس للاهوت [لله] بحسب التعاليم الاسلامية أي حلول، أو شكل من أشكال الامتزاج الاخرى، من جهة ذاته وشؤونه الذاتية، مع عالم الخلق والتكوين، ومن بينها العالم البشري.

فنصوص القرآن والحديث، تذكر بمنتهى الصراحة أن لا شأن للانبياء الكرام ـ وفي مقدمة الصف منهم نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام ـ غير العبودية، وليس ثمة أدنى بينونة في خصائص البشرية بين هؤلاء وبقية البشر.

وفي ضوء ذلك فإنّ أي قدرة تبرز من جهاز النبوة أو أي علم يظهر منها، ما هما سوى قدرة الله وعلمه، وإنّ أي حكم يصدر عن المؤسسة النبوية، هو حكم صادر عن مصدر العزة، ولا شأن لمؤسسة النبوة أكثر من انها واسطة تنهض بتبليغ رسالة المصدر، من دون أن يكون لها «استقلال في تشريع الحكم» وإصداره.

الفرق الوحيد الذي يمكن العثور عليه بين الانبياء وغيرهم هو أنّ للانبياء شرف كمال العبودية. وبتقرير آخر أقرب إلى ما تهتم به هذه المقالة وتعنى بدراسته؛ أنّ الانبياء بحسب الحياة المعنوية، واقعون في درجة الكمال، فيما الآخرون ناقصون ـ عن حدّ تلك الدرجة ـ وللامام في هذاالمضمار حكمالانبياء.

تبعات الحلول الكنسي

بذل الاسلام كل مساعيه في طريق الدفاع عن مبدأ توحيد الالوهية [بمعنى‌الله] وعدم تناهيه، واحاطته بعالم الوجود، بحيث لم يهب العالم الانساني أية استقلالية في الوجود والمصدرية والمطاعية في الحكم، ولكن مع ذلك وجدنا أنّ الكنيسة أشادت تعاليمها على أساس الحلول (بالمعنى المشار إليه في الكتابات السابقة) منذ اليوم الاول الذي مسكت فيه القدرة بين يديها، وبسطت نفوذها في عالم المسيحية.

والذي لا شك فيه انّ هذا المعنى المساق (للالوهية» (أيّاً كانت طبيعته) يُحدّ بالوجود المادي المحدود لشخص السيد المسيح؛ وحينئذ يكون القدر المتيقن فيه، أنه يستطيع ان يكتسب هوية إنسان مادي، ويحمل خواصّه وآثاره، سواء استطاعت «الالوهية» ان تنفصل عن الانسان أو لم تستطع.

ومن حسن الصدف ان نلمس مواطن كثيرة في «التوراة» الموجودة،

المتداولة في الايدي، تؤيد هذا المعنى، كما هو مشهود في قصة خلق آدم والقضايا المتصلة بنوح وابراهيم ولوط ويعقوب، وغيرها أيضاً.

تستبطن هذه النظرية ـ حلول الالوهية في الانسان المادّي ـ في طياتها إنكار ما وراء المادة. فحين تكون مسألة الالوهية في الدين هي من المسائل الاساسية؛ وهي في الحقيقة منبثق جميع المسائل الدينية الاعتقادية والعملية، فعندئذ ستدمّر ومن موقعها هذا بالذات، المسائل الدينية الاخرى التي تبتني على أساس البعد المعنوي وجانب المعاد، وتتجاوزها وتسحقها، وتقوم بتوجيه كلّ قضية معنوية على أساس مادي.

لقد شاعت هذه العقيدة واستقرت في العالم المسيحي. طبعاً كان لاتباع هذا الدين ـ وهم أكثرية تثير الدهشة آنئذ ـ سابقة قريبة بالوثنية؛ وكانت مسألة التثليث الوثنية من أكثر عقائدهم الدينية رسوخاً وتجذراً، ولذلك لم يكن بالامكان محو الآثار الروحية والحياتية لهذه العقيدة، من عقولهم بسهولة.

ومن طرف آخر كانت الوثنية تهيمن على جماعة عظيمة من سكان الكرة الارضية. وقد كان من خصائص الوثنية وأولياتها اشتمالها على عقيدة التثليث والحلول وجميع العقائد الفرعية الاخرى الملحقة بهما (كما يظهر من تأريخ الاديان والمذاهب الذي يعدّ خير شاهد على ذلك)، والذي حصل في الحقيقة، هو أن نفذت الوثنية بما تشتمل عليه من خصائص وأوليات إلى المسيحية بعد أن غيّرت من شكلها فقط.

أجل، يمكن أن يقال انّ موطن الاختلاف الوحيد بين الوثنية والكنيسة كان يتمثل بقصة النبوة ـ ونظرتهما المتغايرة لها ـ[١١].

طبيعي لسنا هنا بشأن الدخول بمحاكمة دينية مع المؤيدين للكنيسة، ولسنا في مقام مناظرة دينية، بل نسعى نحو هدف خاص، يدفعنا لذكر قسم من الحقائق التأريخية ذات الصلة بالاسلام والمسيحية، والتذكير بها.

اذن، قد تظافرت عدّة عوامل واجتمعت في غرس بذرة مادية محضة في عالم المسيحية جاءت على الضد تماماً من المعنويات وعالم المعنى، وهذه العوامل التي استحكمت هذه البذرة المادية من خلالها تمثلت بأساس «الحلول» الذي أقامته الكنيسة وآمنت به في تعاليمها الروحية، ثم تلاقي الحلول الكنسي وتواشجه مع عامل قرب عهد المسيحيين الذين آمنوا بالمسيحية للتو والتفوا حولها، إلى عقيدة «الوثنية» و «التثليث»، وما لقيه هذا النزوع من تأييد عام في «التوراة» المتداولة بايدي الناس، فيما أظهرته من ميل إلى التجسيم؛ مضافاً لكل ما مرّ، طبيعة العلاقة العالمية التي كانت تربط آنذاك بين عالم المسيحية والعالم الوثني. وقد تظافرت جميع هذه العوامل فيما بينها وتعاضدت على انتاج غرس مادي، زرع في قلب العالم المسيحي، وجاء متعارضاً مع عالم المعنى بالكامل.

منذ ذلك اليوم، بالذات تظهر للعيان ملامح مادية مظلمة مشؤومة أطلّت على حياة عالم المسيحية.

لم تكتف الكنيسة ولم تقنع بذلك القدر من حلول الالوهية الذي قالت به بالنسبة للسيد المسيح (عليه السلام) بل عادت مرة ثانية لتطبّق هذا الحلول على نفسها، وتفرضها بذلك بدلاً عن السيد المسيح، وتضع نفسها في موقع المصدر المطلق للحكم، لتكون بمقتضى ذلك، الحاكم المفترض الطاعة، الذي يطاع دون

نقاش. علاوة على ذلك مضت في ممارسات من أمثال «العشاء الرباني» لتقول بحلول دم المسيح ولحمه (أي واقعية الالوهية) في جميع الافراد.

لقد اكتسبت الكنيسة قوة استثنائية لا قبل لأحد بمعارضتها؛ ومن خلال هذه القوة التي اكتسبتها فرضت الحصار على «الاناجيل» المسموح بتداولها، وفرضت سيطرة على العقائد ورقابة على الافكار، ومنعت البحث الحر في التعاليم الدينية. لقد عبثت محاكم التفتيش لقرون عديدة في أموال الناس وأرواحهم، وقد مارست ذلك باستبداد عجيب، حتى راحت دماء الملايين من بني البشر هدراً، إثر تنفيذ أحكامها الملزمة وغير القابلة للنقض.

علاوة على ذلك منحت الكنيسة لسلاطين تلك العصور والمتجبرين، جنبة أو بعداً «تقديسياً». وكانت تقبل توبة من تشاء، وتمنح لمن تشاء «صكوك الغفران»! وكان بيدها ان تمنع وللأبد من تشاء من نعمة السعادة المعنوية والجنة الالهية!

لقد بشّر السيد المسيح (عليه السلام) من خلال نصوصه المشحونة بالمفاهيم المعنوية، بأنّ دينه ورسالته التي جاءت في امتداد من سبقه من الانبياء الكرام (عليهم السلام) ستبقى حيّة إلى الابد، لن تمحى من الارض. وقد ظنّت الكنيسة ـ بايحاء من نصوص المسيح تلك ـ انها ستحتفظ بقدرتها مادامت الدنيا، رغم انها استبدلت الدين المسيحي المعنوي بنظام حلولي مادي، مأخوذة في ذلك بقدرتها المتزايدة وما بعثته هذه القوة من نشوة وغرور!

والذي فات أولئك وغفلوا عنه أنّ أي نسق أو طريقة أو نظام (حتى ان كان دينياً) لا يلبث أن يدخل بحكم الضرورة في مسار الأشياء وتحكمه قوانين الطبيعة

في اللحظة التي يتلبس الخاصية المادية ويتباهى بها. وحينئذ يكون له عمر محدد كسائر الظواهر الاخرى في عالم المادة، وتكون له حالات مختلفة يطويها بدءاً من الطفولة فالشباب ثم الكهولة، ثم يؤول إلى الموت في يوم آت ولابد.

إن ما يظل راسخاً ويدوم في العالم هو المعنى المنزَّه عن المادة، الخارج عن سلطة الطبيعة وسلطان قوانينها. فعالم المعنى والمعنويات، هي التي لا تعرف الموت والاندثار، وهو الباقي أبداً، مع الانسانية يرافقها، سواء قلّت أم كثرت.

لقد مضت الكنيسة قروناً (والقرون في حركة التأريخ لا تعدو أن تكون شوطاً محدوداً لا أكثر) في طريقها وهي تواصل نهجها في الحكم المستبد، وتسيطر على الافكار وتضعها تحت سلطتها في الظاهر، وتسحق الفكر المخالف والادراك الذي ينطوي على الاعتراض، إلى أن صارت إلى الهزيمة أمام تنامي الادراك الوجداني المقاوم للناس، وفقدت قوتها وسلطتها بشكل كامل. (طبيعي أنّ السادة يستحضرون تماماً تفاصيل قصة المسيحية من بداية نفوذها إلى امبراطورية الروم العظيمة، ثم ما صار إليه النفوذ الكنسي تأريخياً منذ بدايته إلى صعوده فانقراضه).

لقد تلاشت القوة المدهشة التي كانت تملكها الكنيسة وفقدتها بالمرّة، وكل ما كان بقي لابثاً في ذاكرة الشعوب الغربية من تلك الحقبة الآفلة، هو: أنّ الدين لا يعدو أن يكون أكثر من قوة مادية غامضة (كناية عن القوة والسلطة) يدور في مصلحة عدة من الاقوياء، ويتحكم بالمحرومين والأتباع ويتحرك ضدهم. ما بقي في أذهانهم ومطاوي ذاكرتهم انّ الدين هو مجموعة من العقائد غير المفهومة التي لا ينتظمها أي رابط منطقي يوجهها؛ وأنه يعني سلسلة من

الأفكار التقليدية التي لا يحق لأحد البحث والتأمل فيها. وأنّه مجموعة من الأقوال والأفكار المفروضة بالقوة، التي يرفضها ضمير الانسان ووجدانه، ويجبر اللسان على قبولها والتسليم لها اضطراراً ـ بحكم ابتنائها على القوة المفروضة ـ.

أخيراً لا يعدو الدين أن يكون مجرد سنة طبيعية ظهرت في مرحلة من مراحل التأريخ الانساني، وبعد أن استنفدت في عصرها، تركت مكانها إلى سنة طبيعية أكمل وأفضل منها!

طبيعي، انه برزت عدّة اتجاهات كردّ فعل على هذا المنحى. فعدد من المؤمنين بالكنيسة اختاروا الابتعاد عنها؛ في حين ظل عدد آخر وفياً لها. بيد أنّ علاقة الطاعة غير المشروطة التي كانت تربطهم بها في السابق، عادت لتستبدل بعلاقة تقديس فارغ واحترام جافّ لا معنى له ولا محتوى فيه، اذ لم يعطوا الكنيسة أكثر من كونها «مركزاً تشريفاتياً» [شكلياً وهامشياً].

لقد دفعت القوة التي حصل عليها الناس من خلال غلبتهم على الكنيسة، وذلك الحرمان ـ من مزايا الحياة ـ الذي تجرّعوه طوال قرون حين كانوا تحت ضغط سلطتها، إلى اختيار طريقة في الحياة الاجتماعية، والمضي فيها، تقع تماماً في النقطة المقابلة للطريق المعنوي، حتى أصبحوا كلما يصلون إلى منطقة تتصل بالروحانية وعالم المعنى، تراهم ينكفئون عنها ليغطسوا في مستنقع المادية، بجريرة انّ تلك المساحة هي المسلك والقناة التي تستفيد منها الكنيسة!

ثمّ انّ التربية والتعاليم المادية الحلولية التي مارستها الكنيسة طوال قرون، نبتت جذورها في أعماق أفكار الناس، بحيث لم يعودوا أصلاً يعرفون طريقة

التفكير المعنوي. كما نسوا تدريجياً ما كانوا قد توارثوه بهذا القدر أو ذاك من المعنويات عن طريق العادات والتقاليد. وحيث لم يعد لديهم لا هذا ولا ذاك، برز عامل آخر مؤثر تمثل هذه المرة باشتغال علماء القوم بالعلوم المادية (التجريبية) التي أخذت تنمو متزامنة مع التقدم الصناعي، واستعمار البلدان الذي اقترن باستخدام سلاح الدعاية المضادّة للدين. فهذا العامل كان له دوره المؤثر ضدّ العقائد الدينية والأفكار المعنوية.

ومن الطبيعي حين يهيمن على مناخ أفكار الناس أنّ عالم الوجود لا ينطوي على أي شيء آخر سوى المادة وقوانينها، فانّ الدين يجب أن يكتسب معناه من خلال القول: انه ليس سوى ظاهرة اجتماعية ظهرت حين كان الانسان في العصر البدائي، أو في العصر الذي برزت فيه ارهاصات التقدم (العصر نصف المتقدم)! أو يجب أن يقال: ليس الدين أكثر من ظاهرة فكرية لم تشغل أكثر من قطعة من تأريخ الانسانية.

وحين يكون من الطبيعي في مسير تكامل المادة، أن تستتبع أية قطعة مفترضة، قطعة أفضل وأكثر تكاملاً منها، بحيث تترك الأولى مكانها للثانية كي تحلّ به، فانّ النتيجة الأخيرة ـ التي نصل إليها خلال هذا المنطق ـ أن يترك عصر الدين مكانه إلى عصر أفضل منه وأكمل، يعطي البشارة للانسانية بسخاء!

من المسؤول عن هذا الوضع المفجع؟

ان المدقق في الحوادث التأريخية التي ترافقت مع بداية ظهور المسيحية، إلى الوقت الراهن ـ أوائل النصف الثاني من القرن العشرين المسيحي ـ أو

المتأمل في الوضع الحاضر للعالم الغربي الذي يُعرف بانّه مهد المدنية في العالم المعاصر، بحيث يستحضر تلك الوقائع بين يديه ويمارس تحليل الحوادث، ثم يرجع إلى الوراء لمعرفة الجذور والاسباب القريبة والبعيدة؛ لن يشك في انّ الكنيسة وتعاليمها هي المسؤول الاصلي عن جميع ضروب الانحطاط الاخلاقي، وما صارت إليه المعنويات الانسانية من اهمال؛ بحيث طغت الحياة المادية الكاملة، واخذت محلها مكان الحياة المعنوية.

لقد حمّل القرآن الكريم في نصوصة صراحة، مسؤولية الخلل الديني وما ساد الحياة الانسانية من اختلافات واضطراب، على عاتق «علماء أهل الكتاب» وحملة المعارف الدينية[١٢]! كما أشار صراحة إلى أنّ مسألة التثليث والقول انّ «المسيح ابن الله» هي من صناعة الكنيسة، التي دفعت بها بثوب العقيدة الدينية ودسّتها بين المعارف الالهية لرسالة السيد المسيح (عليه السلام) وروّجت لها على أساس كونها من أصول الدعوة العيسوية[١٣]. ثم انعطفت بعد ذلك لتقول بحلول الالوهية في الكنيسة نفسها وفي رجالها؛ وتحوّل «العالم ـ الروحاني» [القس ـ الراهب] إلى رجل مسموع الكلمة مفترض الطاعة من دون قيد وشرط، حيث استطاعت بذلك أن تؤمّن أهدافها المادية[١٤].

علاوة على ما مرّ، أمر الله (سبحانه) رسوله الاكرم أن يدعو أهل الكتاب ليلتقوا مع المسلمين على كلمة سواء ويشتركوا معهم في الجهد، لتحقيق هدفين:

الأول: أن تكون الألوهية من اختصاص الله الأحد، وألّا يعبدوا إلهاً غيره.

الثاني: ان تنحصر الربوبية به (سبحانه) وأن لا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً، فهم متساوون عموماً ولا ترجيح في النوع والبشرية لأحدهم على آخر، لذلك

لا معنى لانقياد بعضهم إلى بعض واتخاذه رباً يطاع من دون الله. على هذا النهج تلتقي حياتهم وتتسق مع نظام الوجود؛ ذلك النظام الذي خلق البشر جميعاً، وهم أولو شعور وارادة، يتوقون لإسعاد حياتهم، من دون أن يوشم أي انسان منهم بعلامة تشريف تميّزه عن الآخرين، دونما جهة تمييز[١٥]!

وصية الاسلام لأتباعه

انطوى الاسلام على وصايا مؤكدة وعميقة ساقها لأتباعه في مواجهة عقيدة «الحلول والاتحاد» أو مقاومة هذا النهج الذي اتخذته الكنيسة، وكان سائداً قبل ذلك في الوسط اليهودي، والاكثر من ذلك أنه كان يهيمن على عالم الوثنية، ويبرز هناك بشكل أوضح. ومن جهته أوصى القرآن الكريم المسلمين أن يرسخوا وجودهم في عقيدة التوحيد، ويتحرّوا العبودية باخلاص، وحثّهم على أن يكونوا قلباً واحداً ويأخذوا بالكتاب والسنة، وأوصاهم بمعالجة ما يعرض عليهم من اختلاف فكري عن طريق الكتاب والسنة، وان لا يتصرفوا بأحكام الدين من عند أنفسهم أبداً، ولا يحكموا ـ في أحكام الله ـ ما يروه صواباً وصلاحاً بنظرتهم الخاصة[١٦].

كما أوصى القرآن الشريف المسلمين أن يمتزجوا روحياً بالداخل الاسلامي، المتمثل بالمجتمع الاسلامي؛ مجتمع التقوى ومعرفة الله، فهذا هو جوّهم الخاص. ومنعهم بتاتاً من أن يمتزجوا روحياً ويميلوا بالمودّة إلى المجتمعات غير الاسلامية؛ مجتمع الشرك والوثنية، ومجتمع أهل الكتاب (النصارى، اليهود، والمجوس) لما يستوجبه ذلك الميل من تأثير في أسلوب

الحياة؛ أي تأثير في رابطة الولاية[١٧].

لقد ذكّر القرآن الشريف المسلمين في أماكن متعدّدة، بالنتائج والتبعات المترتبة على مثل هذا الامتزاج الروحي وإقامة رابطة الولاء مع تلك المجتمعات، وقد فعل ذلك باسلوب التصريح والتلويح.

يخاطب القرآن المسلمين بأن كنتم (في عهد النبي الاكرم) تواجهون الخطر من كلّ جهة من قبل المجتمعات غير الاسلامية، وكان يتهدّد سيادتكم واستقلالكم الديني في كلّ لحظة، أما اليوم فقد يئس الكفار من ضرب مجتمعكم الديني وتدميره، فاطمئنوا ولا تخشوهم، فلن يستطيعوا بعد الآن أن يسلبوا من أيديكم هذه النعمة الماثلة بمعتقدكم الديني ـ أو أن يطفئوا نور الله ـ وينالوا من نهجكم الاسلامي.

لا تخشوا الكفار ولا تهابوهم، بل اخشوا الله وخافوه. فان تخلّيتم عن هذا النهج (نهج الاتفاق على العمل بالكتاب والسنة) وتنكبتم طريقه، لتميلوا إلى نهج الآخرين وتتخذوه سبيلاً، فإنّ الله (سبحانه) سيعاملكم كما عامل الآخرين ـ من الامم والاقوام ـ حيث سلبهم نعمة السعادة المعنوية والرفاه في الحياة الدنيوية، وأوقع بينهم الخلاف وأنزل فيهم ضروب العذاب، وأفقدهم بذلك السيادة والاستقلال الصوري والمعنوي[١٨].

كما أشار القرآن تلويحاً في نبوءاته (وهذه يجب أن تحسب في عداد ملاحم القرآن وإخباراته الغيبية) إلى أنّ أبناء المجتمع الاسلامي، سيتخلون عن أحكام القرآن واحداً بعد آخر، ويصطنعون لذلك الذرائع والمسوّغات، إثر العلاقات التي يقيمونها مع الآخر؛ مع المجتمع غير المسلم، فباستحكام تلك

العلاقات ـ التي تقوم على أساس المودة والتجانس الروحي وعلقة الولاء ـ سيُترك كتاب الله ويغدو مهجوراً[١٩].

وعلى أثر هذا الامتزاج الروحي والولاء الذي وُجد مع العالم المسيحي انقلبت السنن وتغير النهج الاسلامي، حتى أضحى المعروف منكراً والمنكر معروفاً، وجعلوا أحكام الدين ومضامينه في عداد الخرافات، وأمسى التمسك بالدين والتزام جانبه علامة ـ في المقياس المقلوب ـ على السفاهة وغياب العقل!

ويوم يكثر الفساد ويمتد في البرّ والبحر، ستنزل المحن مطّردة يتلو بعضها بعضاً؛ وربّما بهذه الوسيلة تنتبه الانسانية إلى النتائج السيئة المترتبة على الفساد والابتذال والابتعاد عن الله، فتملّ وتتعب، وتؤوب إلى دين الفطرة، وتعرف له قيمته ومكانته[٢٠].

ظهور آثار الحلول الكنسي بين المسلمين

الذي يعنينا في هذا المقال هو بحث المظاهر التي تجسدت على أرض الواقع متمثلة بتلك الوقائع التي تجلّت في حوادث عصر صدر الاسلام (وهي الفترة التي تمتد تقريباً بين وفاة النبي الاكرم حتى انقضاء القرن الهجري الثالث) واستتبعت من ورائها وقائع أخرى، ترابطت فيما بينها كترابط حلقات السلسلة، وان كان مسار هذه الاحداث قد اكتسب ـ من الوجهة الموضوعية ـ مدىً أوسع وعمقاً أكبر بمرور الأيام، وكلما اطّرد الزمان بعيداً عن نقطة البداية.

أما ما يتعلق بالمسؤولين الاوائل عن تلك الحوادث، وفيما اذا كانوا قد صدروا عن رؤية إصلاحية حسنة، أم تحركوا من موقع يستهدف التخريب؟ أو

فيما اذا كانوا أشخاصاً صالحين أم فاسدين طالحين ؟ فتلك جميعها أمور لا تشكل هدفاً لهذا البحث ، وهي بعيدة عن الغرض المنشود .

ولكن مادمنا في وضع خاص ، تستدعينا دراسته الحقيقية ان ننهض بمهمة تجزئة وتحليل الجذور الاولى لكي نتوفر على أوليات الحدث ، نجد أنفسنا مضطرين للعودة إلى المقاطع الاولى من تأريخ الاسلام ، علّنا نعثر من خلال ذلك على ضالّتنا . وبديهي أن الانسان الذي يسعى وراء الحقيقة بصدق وجدّ لا ينبغي أن يغمض عينيه عن الحقائق التي يدركها ويطمسها بالحجب ، بل لا يستطيع ذلك ، كما لا ينبغي له أن يقلب ما يفهمه ويعيده معكوساً في وعيه وإدراكه الخاص .

توضيح أكثر

نعود مجدداً لتوضيح الفكرة المشار لها آنفاً ، فنقول : نحن الآن نعيش وضعاً مشابهاً لما يعيشه الغربيون ، من زاوية ما يعْتورنا من خلل في نسق الحياة المعنوية ونظمها ، ومن جهة الانحطاط الاخلاقي والاضطراب في الجانب الروحي الانساني ، وان كنّا بحسب قول محاورنا المحترم البروفسور كوربان ، لم نذق مثل الغربيين حتى الآن طعم «التجديد» وما يزال فينا رمق ، بحيث لم يأخذنا بعدُ السيل الجارف الذي أخذ المعنويات في الغرب ، ولم يصل الدمار في الجانب المعنوي عندنا إلى مستوى ما بلغه في الغرب .

أجل ، نحن في وضع مشابه لما عليه الغربيون في خسران الحياة المعنوية والانحدار إلى الانحطاط الاخلاقي ، بيد أنّ الذي لا يُنكر أنّ هذا الوضع لم يأت

ثمرة لابتكارنا الخاص، كما حصل بالنسبة للغربيين، وانما كان لذلك مسار آخر. ففي اليوم الذي أقبلت فيه علينا «الحضارة الغربية» تراها جاءت بمظهر خدّاع أخّاذ، وظهرت بكامل زينتها، وتحركت نحو مشتريها وطلّابها من الشرقيين عامة، ونحن المسلمين خاصة، فحلّت أوّلاً كضيف عزيز! ثم سرعان ما حلّت في وسطنا الاجتماعي بعنوان كونها صاحب المنزل (والسلطان) المقتدر الذي له الكلمة الاولى. وقد استطاعت إثر ممارستها للدعاية النافذة المؤثرة أن تلقي في عقولنا بأننا أُناس ليس لنا شعور ونفتقر إلى الارادة الانسانية اللازمة، ولما كان الامر كذلك، فعلينا إذاً أن نترك شعورنا وارادتنا الذاتيين، ماداما غير نافعين في الحياة، ونقتفي الطريق الذي أرشدنا الاوربيون إليه وعلّمونا إياه، ولا نبادر لعمل شيء الّا ما أرادوه لنا؛ أي علينا أن نتخلى عن جميع خصائصنا الذاتية ونتركها، ونكون متغربين (متأوربين) قولاً وفعلاً، وظاهراً وباطناً!*

---

* يشير السيد الطباطبائي في جملته الاخيرة إلى مقولة مشهورة لتقي زاده (١٨٧٨ـ١٩٦٩) الذي يعدّ من ابرز رموز التغريب في ايران. لقد برز التيار التغريبي واضحاً في الحياة الايرانية بين صفوف النخبة واهل الصفوة السياسية والاجتماعية منذ اواسط العهد القاجاري، على اثر انفتاح البلاط على اوربا. وبشأن الموقف من الغرب برزت في إيران ـ شأنها شأن بقية اقاليم المسلمين ـ تيارات متعدّدة كان من بينها تيار يقف على رأسه تقي زاده يدعو لتغريب ايران في كلّ شيء «ظاهراً وباطناً» من اللباس وآداب الطعام وقواعد السلوك الفردي والاجتماعي إلى مناهج التفكير مروراً بنظم السياسة والادارة والاقتصاد والاجتماع.

ترك تقي زاده وراءه آثاراً ثقافية واسعة، طبع منها حتى الآن اثني عشر مجلداً، بالاضافة ←

تبعاً لهذا الإيحاء الذي استقر في وعينا والعقيدة التي انطوينا عليها، أمسينا حينما نريد التجديد في حياتنا الراكدة القديمة التي تبعث على الملالة، نقتفي حياة الغربيين ونسعى فقط لتقليد حياتهم بشكل أعمى، ونجهد في تطبيق أوضاعنا الحياتية على حياتهم، وذلك من دون أن نميّز من خلال قوة العقل بين النافع والضار، والدواء والسم. وسبب هذه الحال التي أُلنا إليها، هو أننا افتقدنا استقلالنا الفكري وأضعناه في الخطوة الاولى.

وعادت علينا نتيجة هذا المنحى بالضرر المزدوج؛ فأي وضع غربي يشتمل على مادة الفساد، تراه يزيد مجتمعنا فساداً على فساد، وأي وضع غربي ينطوي على الصلاح والاصلاح، تراه أيضاً يجلب علينا الفساد والانحلال ولا يأتي بالنتيجة المرجوة، بسبب افتقارنا إلى النمو الكافي الذي يؤهلنا لقبول ذلك الجانب الإصلاحي، وافتقادنا للاستعداد الذي يستلزمه.

على هذه الخلفية نستطيع القول إلى حدٍ ما، بانّ وضعنا الراهن هو نتيجة لتقليدنا الغربيين تقليداً أعمى من دون بحث ونقاش.

ولكن علينا أن نشير في الوقت نفسه، إلى أنه لو لم تكن أرضيتنا السابقة متفسخة رديئة ميتة، لما كنّا قد قبلنا هذا الفساد والانحلال بهذه السهولة، ولكنّا قد دافعنا عن أفضل رصيد في وجودنا (متمثلاً بالحياة المعنوية والفضائل

← إلى مجلد ضخم يناهز الالف صفحة سجل فيه يومياته تحت عنوان دال : « ذكريات عاصفة » . يبقى ان نشير لمفارقة مذهلة في حياة تقي زاده تشمل غير واحد من قادة التغريب في ايران ، اذ بدأ حياته منخرطاً في سلك الدراسات الحوزوية ، وقطع فيها شوطاً كبيراً ، قبل أن يخلع العمة ويتحوّل إلى داعية من ابرز دعاة التغريب . [المترجم]

الاخلاقية) ولظهرت من جانبنا ردود فعل لائقة ، بحيث لا نسمح لعقلنا المفكّر (لولا اننا قد فقدناه) أن يُغلب ويروح ضحية منطق التقليد الأعمى الخاطئ ، من دون بحث ونقاش .

وعليه فنحن مضطرون لكي ندرك الجذر الأساسي لوضعنا الراهن ، الذي يبعث على الاسف ، ونتلمس العامل أو العوامل الأولية المتسببة فيه ، ان نعود القهقرى في سير معكوس ، كي نتأمل الوضع العام للمجتمع الاسلامي في القرون السابقة ، ونتوفر على دراسة وقائعها وما تخللها من الأحداث ، ثم نمضي في المسار المعكوس إلى القرون الاولى في تأريخ الاسلام ، حتى نستقر على نقطة لها أهلية أن تكون العلة التي نشأ على اساسها ـ ومن توالداتها ـ الوضع الراهن الفاسد !

حينما نضع أقدامنا على أولى خطوات هذا الطريق ، سرعان ما ندرك حقيقة ان الوضع العام للعالم الاسلامي ، بقي طوال اثني عشر قرناً تقريباً (منذ سنة ستين للهجرة ، حتى قبل مئة عام من الآن تقريباً ، حينما فتحت المدنية الغربية طريقها تدريجياً إلى البلاد الاسلامية) وضعاً متشابهاً ينطوي على الخمول الروحي والانحطاط الاخلاقي ، ويعيش حالة من الرتابة . والداخل الاسلامي وإن كان يشهد بين الحين والآخر نوعاً من التذبذب في خط الهبوط والصعود بحسب دوران حركة التأريخ ، الّا انه كان دائماً في حالة انحدار وانحطاط ، ولم يكن شبيهاً لما كان عليه الوضع المتألق في عصر النبي الاكرم .

على أساس هذه الرؤية يجب علينا أن نجُرّ أدوات البحث ووسائل التحليل إلى تأريخ الصدر الاول من الاسلام ؛ عصر حكومة الصحابة

وحاكميتهم، وعلينا أن نفتش عن ضالتنا ونبحث عنها في ثنايا ذلك العهد.

ولكن ينبغي أن نعيد التأكيد مرة ثانية، بأننا نسعى إلى أن نحقق للبحث هدفه المنشود، ولايعنينا البحث في الشخصية الدينية لرجال الصدر الأول من تأريخ الاسلام؛ كما لا يعنينا أن نكتب تفاصيل حياة كبار الصحابة، ولكن مع ذلك لا مفرّ من ذكر مجموعة من الوقائع التأريخية ذات الصلة بالبحث.

مسار الخلافة بعد النبي

نعود في مطلع الكلام إلى أول البحث. فالتعمق بالوضع الذي آل إليه الاسلام بعد رحيل النبي الاكرم (صلى الله عليه وآله) كان يشير إلى وضع يبرز بين الصحابة، مشابهاً تماماً وقريباً لحال الروحانيين المسيحيين [القسس والرهبان] وكنيستهم المقتدرة القوية. فما برز من آثار وعلائم بين الصحابة، يذكّر بما كان قد برز منها في الأيام الاولى لظهورالكنيسة في وسط الرهبان المسيحيين.

صحيح أن عقيدة «الحلول والألوهية» التي تقول بها الكنيسة بحق السيد المسيح (عليه السلام) لم تلق رواجاً بين رجال الاسلام في الصدر الأول، اذ لم يقل أحد بعقيدة (الحلول والالوهية) بحق الرسول محمد (صلى الله عليه وآله) ولم تظهر الّا في موطن أو موطنين (في غزوة أحد، ويوم وفاة النبي) حيث شهر بعضهم سيفه وأخذ يهتف «انّ محمداً لم يمت، ولا يموت»[٢١] [بل ذهب إلى ربّه وسيرجع!] والذي حال دون رواجها أنّ الاوضاع لم تكن مشجّعة، كما أنّ القرآن

استأصل صراحة جذور هذه الدعوى من الاساس، حين نصّ على أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) كسائر البشر سواء في الموت والحياة، ومن ثم اختفت هذه النغمة سريعاً، واندثرت ولم يبق لها في المجتمع الاسلامي أي أثر.

انما برز موطن التشابه بين الكنيسة وما مرّ به العالم الاسلامي بعد وفاة النبي الاعظم صلّى الله عليه وآله، من جهة أخرى غير جهة القول بعقيدة «الحلول والالوهية» على مستوى شخص النبي. فالكنيسة بعد السيد المسيح قالت، كما مرّت الاشارة سابقاً، بما اصطلحنا عليه بـ«حلول الالوهية بالكنيسة» نفسها. وقد أعطى هذا النوع من الحلول الكنيسةَ معنى الحكم المطلق بحيث أضحى لها حق الحاكمية والطاعة بدون قيد وشرط، حتى فرضت سلطانها على الدين والدنيا معاً، وتحولت إلى سلطة «مطلقة» تمارس «استبداداً» على الناس بكل معنى الكلمة.

ظهر هذا المعنى في دنيا الاسلام، في الأيام الأولى لوفاة النبي الاكرم (صلى الله عليه وآله) اذ تجسّد أوّلاً في موقع «الخلافة» وتجسّد بعدئذ بجماعة الصحابة.

ظهرت هذه المسألة وتبلورت بادئ الأمر ببيان بسيط جداً ومفهوم يبدو معقولاً نسبياً، فقد قال الخليفة [الاول] في بداية تسنمه لموقعه، وفي معرض بيانه لبرنامجه العام، أمام الناس: «إنما أنا مثلكم وإني لا أدري لعلكم ستكلفوني ما كان رسول الله، ان الله اصطفى محمداً على العالمين وعصمه من الآفات»[٢٢].

[وفي نص تأريخ الخلفاء، ص ٧١: ولئن أخذتموني بسنة نبيكم ما أُطيقها، إن كان لمعصوماً من الشيطان، وان كان لينزل عليه الوحي من السماء] ولازمة هذا

الكلام أنّ الخليفة سيمارس «الاجتهاد» ويعمل بما يراه صواباً.

ثم أردف الخليفة مضيفاً: «وما أنا إلّا كأحدكم، فاذا رأيتموني قد استقمت فاتبعوني، وان زغت فقوّموني»[٢٣].

هذا الكلام ينطوي على ظاهر بسيط وطبيعي جداً، وقد تعاطى الناس آنئذ مع معناه الظاهري، وأثنوا على الخليفة بادرته. بيد أنّ الاطلاع على الحوادث اللاحقة، ومتابعة مجموعة من التحركات التي تلت تجعلنا في شك من معنى النص، وتدفعنا للتعمق فيه أكثر. أجل، ما هو المعنى الذي يراد من القول؛ ان رسول الله كان مسدداً بالوحي، وإني لا أطيق سنة نبيكم لأني لست معصوماً؛ ولذلك سأعمل باجتهادي وما أراه؟ وما هي الأُمور التي كان رسول الله يعتمد فيها على الوحي وحده، دون أن يتدخل برأيه الخاص، في حين يجب على الخليفة أن يعمل فيها باجتهاده لافتقاره إلى الوحي الذي كان ينزل على النبي من السماء؟

هل تريد مؤسسة الخلافة من ذلك الأحكامَ الالهية التي لا تقبل التغيير والتبديل أبداً، بنص القرآن الكريم[٢٤]؟

أو تعني تنفيذ تلك الأحكام التي لا يجوز التساهل فيها مطلقاً بنصّ القرآن أيضاً[٢٥]؟ أم انّ المراد الأحكام القضائية لرسول الله، التي كان يفصل من خلالها بقضايا المتخاصمين؟

وبشأن المسألة الأخيرة هذه، فمن الواضح الجلي أنّ نظر رسول الله (صلى الله عليه وآله) في هذه القضايا ينطوي على الحجية بنصّ القرآن الكريم، وقد كان يقضي بحسب الظاهر ولا صلة للوحي بذلك أبداً.

أم انّ المراد هي تلك الأحكام والاوامر التي كانت تصدر عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) في الامور العامة؛ في الحرب والسلم، بعد أر يمارس المشورة مع اصحابه؟ اذا كانت هذه القضايا هي المقصودة، فهي ترتبط بالمشورة، ثم يتخذ النبي القرار، دون أن يكون ثمة دخل للوحي بذلك.

أم انّ مراد الخلافة أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان يأخذ نصوص الاحكام وقوانين الفقه الاسلامي من الوحي مباشرة من دون حاجة لإعمال نظر؛ في حين نحتاج ـ في الخلافة ـ إلى إعمال «الاجتهاد» في استنباط الحكم من الكتاب والسنة؟

صحيح أنّ رسول الله، كان يأخذ الاحكام الإلهية عن طريق «الوحي»، في حين يحتاج الآخرون إلى طريق «الاجتهاد» في تحصيلها، ولكن الصحيح أيضاً أن هذا المعنى لا يختص بمركز الخلافة وحدها، بل بمقدور كلّ انسان من أبناء هذه الامة، يملك قوة الاستنباط واهليته، أن يستخرج الحكم الفقهي باجتهاده. مضافاً إلى أنّ هذا المعنى ـ لو كان هو المنظور من قبل الخلافة ـ فانّه لا دخل له بالبرنامج العملي للخلافة وما يناط بها من وظائف[٢٦].

عوداً إلى بدء؛ ما هو مراد الخلافة من الكلام المار آنفاً؟ وما هي القضايا المعنية بنص الخليفة في أنّ رسول الله كان مسدّداً فيها بالوحي، في حين لا يملك الخليفة وهو محروم من نعمة الوحي إلّا ممارسة اجتهاده وإعمال رأيه فيها؟

يبدو أن المعنى الذي كانت تبغيه الخلافة معقد إلى حدٍ ما. ولكنّ حركة الأحداث فيما بعد، أبانت المعنى وكشفت عنه، اذ اتضح أن الخلافة كانت تريد أن توصل للامة هذا المعنى: انّ الاجتهاد وإعمال النظر الخاص سيمارس في كلّ

شيء، ويطبّق على جميع القضايا، بما في ذلك دائرة تنفيذ الأحكام الالهية والقوانين الدينية [الثابتة]، وأنّ الخلافة ستأخذ مصلحة الأُمّة بنظر الاعتبار وتطبّق الأحكام بما تراه متطابقاً مع المصلحة في كلّ وقت. بمعنى أنّ كفة الأمور ستدار بواسطة المصلحة وبمعيارها.

وحينئذ سيكون معنى هذا الكلام: انّ الاحكام والقوانين الدينية ـ التي بين أيديكم ـ جاءت لحفظ مصلحتكم، إذاً فالاحكام تابعة دائماً للمصالح المتغيرة في كل وقت؛ مع فارق انّ تقدير المصلحة في زمان رسول الله (صلى الله عليه وآله) وعصره كانت مناطة بالوحي، في حين ستناط بعده (صلى الله عليه وآله) حيث انقطع الوحي، بيد «الاجتهاد». فعلى أساس ممارستنا للاستنباط نميّز الصالح عن الفاسد. وما نشخصه صلاحاً، سننفذه!

ثمة شواهد كثيرة من أعمال الخليفة الأول وممارساته تؤكد هذا المعنى وتدلّ عليه، مع أنّ الخليفة لم يتبوأ الخلافة إلّا فترة قصيرة من الزمن[٢٧]. وعندما آل الامر إلى الخليفة الثاني بدرت منه تغييرات كثيرة في الاحكام، لا يمكن أن تحمل الّا على ما كان يراه صلاحاً، وما يقدّره في هذا المجال بنظره[٢٨].

. اما في زمن الخليفة الثالث فقد اتضحت المسألة أكثر، وأسفر هذا النهج عن نفسه بالكامل، بحيث لم يعد هناك أي غموض في نهج تغيير الأحكام بحسب المصالح الزمنية[٢٩]. وعندما انتهت مرحلة الخلفاء، وبدأ سلطان بني أمية وملكهم، حين استولى معاوية على المجتمع الاسلامي، أضحت هذه المسألة من الوضوح، بحيث لا يمكن التخفي عليها، وطمسها بأي حجاب.

لقد رفع هذا المعنى ـ وهذا النهج ـ «الخلافة» إلى مستوى كونها رديفاً

لمركز « النبوة والرسالة » ومتساوية معها. فكما كان النبي الاكرم بموجب « النبوة والرسالة » مصدراً للاحكام ولقوانين الشريعة الاسلامية، ومديراً وقائداً للمجتمع الاسلامي، كذلك أضحى خليفة المسلمين مصدراً للاحكام والقوانين؛ ومصدراً لولاية أمور المسلمين، ولكن مع فارق؛ فقد كان للنبي الاكرم (صلى الله عليه وآله) صلاحيات في نطاق إدارته للمجتمع الاسلامي، بحيث يأمر بما يراه مناسباً حسب المصلحة، من دون أن يكون له أدنى حق بالتصرف في متن الأحكام والقوانين الالهية نفسها. أما الخلافة فقد كان لها صلاحيات واسعة وحرية في ابداء النظر في متن الاحكام ونصوص شرائع الاسلام؛ وفي مجال إدارة أمور المسلمين معاً، اذ كانت تتصرف بكل ما تراه لازماً في ضوء تقديرها ونظرها الخاص لمصلحة المجتمع الاسلامي!

لقد مضى هذا النهج في بادئ الامر على أن يأخذ مصلحة الاسلام والمسلمين معياراً للتسويغ والتوجيه، بيد أنه انتهى بعدئذ إلى أن يضع مصلحة الخلافة والسلطان بدلاً من مصلحة الاسلام والمسلمين، حتى آل الأمر في النتيجة إلى تضييع السيرة الاسلامية للنبي الاعظم (صلى الله عليه وآله) كما أدّى في الوقت ذاته إلى أن يُناط تنفيذ الاحكام والشرائع الاسلامية بشكل كامل، بما تراه الخلافة من صواب وبما يقع موافقاً لنظرها!

لقد قال الخليفة الثاني في جوابه على من أحسّ أنّه يعترض على « تحريمه » حج التمتع ونكاح المتعة وأموراً أخرى، أجاب بقوله أولاً: « أنا زميل محمد »! ثم علل له نهيه والتغيير الذي أدخله في هذه الاحكام على أساس المصالح الزمنية لعصره[٣٠]؟!

وفي قصة الستة أعضاء الشورى الذي أمرهم الخليفة الثاني بتعيين الخليفة من بعده، كثر الكلام بين أصحاب الشورى وترادوا فيه، إلى أن دار أمر الخلافة بين اثنين، عثمانٍ وعليّ. فما كان من عبد الرحمن بن عوف ـ وكان معيّناً من قبل الخليفة الثاني، يختار من أصحاب الشورى للخلافة من يشاء ـ الّا أن مدّ يده وبسطها لعلي (عليه السلام) كي يبايعه بالخلافة على شرط العمل بسيرة الشيخين! فرفض عليّ (عليه السلام) وذكر أنه يمضي على كتاب الله وسنة نبيه (صلى الله عليه وآله) فتركه عبد الرحمن وبسط يده لعثمان على الشرط نفسه، فقبل عثمان، وانتهى بهذا النحو أمر البيعة، وكسب عثمان موقع الخلافة[٣١]!

ومن الجلي الواضح انا لا نتبيّن فرقاً بين سيرة رسول الله (صلى الله عليه وآله) وسيرة الشيخين، الّا في كون الشيخين تصرفا في تنفيذ أحكام الله وتدخّلا في تطبيق سيرة رسول الله (صلى الله عليه وآله) طبقاً للاجتهاد وتبعاً لما شخّصاه من المصالح الزمنية لعصرهما. كما كان من الجلي الواضح أيضاً انهما لم يقتصرا ـ في التغيير والتبديل ـ على السيرة العملية وطريقة إدارة النبي الأعظم للدولة، بل امتد نهجهما ليشمل متون الأحكام والقوانين الدينية نفسها.

لنا أن نختار للتدليل بامثلة على هذا النهج، مجموعة من الوقائع ننتخبها من بين مئات غيرها. ففي حروب أهل الردة كان الخليفة الأوّل قد بعث بخالد بن الوليد مع جيش للقتال، فلمّا حلّ الاخير ضيفاً على مالك بن نويرة، استغفله وغرّر به وقتله، ثم نزا على امرأته من ليلتها وهي لا تزال في العدّة! حين اطلع الخليفة عل فعل خالد المخجل، لم يردعه بالقصاص والعقوبة التي يستحقها، وعندما أكثر عمر بن الخطاب على أبي بكر في أمر خالد، عاد الخليفة ليجيبه: لا

يا عمر لم أكن لأُشيم سيفاً سلّه الله على الكافرين[٣٢]!!

وحين نهى الخليفة الثاني عن «نكاح المتعة» تراه توعّد من يخالف أمره بالرجم[٣٣]. وهو نفسه أسقط فصلاً من الأذان، هو قول «حيّ على خير العمل» لكي لا ينصرف الناس عن الجهاد، وزاد في أذان الصبح فصلاً، هو «الصلاة خير من النوم». ومن فعاله أنه أمر بضرب عنق من لا يبايع من الستة أصحاب الشورى، كما أمر بقتل الأقلية التي تختلف مع الأكثرية وتتخلف عن رأيها في البيعة[٣٤].

وعندما بادر غلام فارسي للمغيرة بن شعبة، بقتل الخليفة الثاني، رأينا ابن الخليفة [عبيد الله بن عمر] يبادر بقتل الهرمزان، وهو أمير فارسي كان قد أسلم تواً، بذريعة أنّ له دخلاً باغتيال الخليفة، وحينما آل أمر القصاص إلى الخليفة الثالث، أسقطه عنه معتذراً بقوله: قُتِل عمر أمس ويقتل ابنه اليوم[٣٥]!

وصل معاوية إلى كرسي الخلافة، فادّعى زياداً وألحقه به بحجة أن أباه أباسفيان كان قد زنى بأمّ زياد في الجاهلية، فما كان منه الّا أن دعاه إليه في الشام وادّعاه علناً وألحقه بأبي سفيان وأعلنه أخاً له بشكل رسمي، وقد جرى ذلك كلّه خلافاً لصريح نصّ القرآن.

ان ما يبعث على الاسف هو انّ التأريخ يحفل بكثير من مثل هذه القصص والوقائع، التي تدلل على انّ الخلفاء قدّموا المصالح الزمنية لعصرهم على أحكام وقوانين اسلامية ثابتة. وما فعله قدماء علماء الكلام أنهم وجّهوا هذه الممارسات بتوجيهات غير تامة، وحاولوا تطبيقها بالقوانين الدينية ـ كي يسبغوا عليها الصحة والشرعية ـ بيدَ أنّ بعض متأخري علماء السنة عاد ليعترف

بصراحة أنّ بعض الخلفاء الراشدين، قدّموا أحياناً مصلحة الامة على تنفيذ الثابت من أحكام الدين وقوانينه[٣٦].

استكمال استقلال الخلافة

فتبيّن ممّا مرَّ آنفاً أنّ الخلافة أضحت في ذلك العهد مصدراً للحكم، وأصبح من صلاحياتها في اصطلاحنا المعاصر، وضع وتغيير بعض موادّ الدستور، كما كان من صلاحياتها وضع القوانين الفرعية وتنفيذها.

ولكن هذا الاستقلال كان ينطوي على نقص ويحتاج إلى تتمة وترميم كي يكتمل. وهذا النقص يتمثل بما كان يحتاج إليه أولياء الامر والماسكون بالأزمّة، من حصانة.

فالخليفة كمصدر للتنفيذ كان يحتاج والعاملون معه إلى هذه الحصانة والمصونية. كانوا يحتاجون إلى حكم يسبغ عليهم الطاعة غير القابلة للردّ دينياً، كي يتوفّروا من خلال ذلك على حصانة دينية، لا يكون معه للامّة حق الاعتراض على أعمالهم وأقوالهم وفعالهم، بايّ وجه من الوجوه، فهم صحابة، وهم الأعلم والأدرى!

لقد توفرت لهم هذه الحصانة الدينية المبتغاة، من خلال كونهم صحابة، وبواسطة تلك الاحاديث التي نقلت عن النبي الاكرم (صلى الله عليه وآله) من أنّ صحابة الرسول مجتهدون، فإذا اجتهد أحدهم وأصاب الواقع فهو مأجور، واذا اجتهد وأخطأ فهو أيضاً مأجور ـ لاجتهاده ـ ومعذور ـ لخطأه ـ في الوقت نفسه[٣٧]!

وهكذا زالت النقيصة التي كانت الخلافة تنتظر زوالها لاستكمال استقلالها.

ثمة روايات أخرى نُقلت عن النبي الاكرم في مناقب الصحابة وفضائلهم، أصبح صحابة الرسول بمقتضاها مغفوراً لهم، وأنّ الله راضٍ عنهم، بحيث لا يؤاخذون من قبل الله على ما يصدر منهم من طاعة أو معصية[٣٨]. جاءت هذه الروايات تؤكّد التي سبقتها (رواية انّ الصحابة مجتهدون وهم مأجورون على ما يصدر منهم) وتزيد من امكانيات الصحابة في العمل، بحيث يغدون أحراراً في النظر والعمل من دون أن يحدّهم قيد أو شرط. وبين هذا وذاك، تأمّنت الحصانة الكاملة لأصحاب النبي بنحو تام.

النتيجة المباشرة للاستقلال والحصانة

كانت النتيجة المباشرة للاستقلال الذي تمتعت به الخلافة، والحصانة الدينية التي اكتسبها الصحابة ـ وهم الماسكون بأزمّة الخلافة ـ أن عادت أمور المجتمع الاسلامي الدينية والدنيوية لتجتمع في قبضة الخلافة.

فلا اعتبار للاحكام (الشرعية الالهية) ولا قيمة للقوانين الدينية سواء أكانت عبادية أو معاملاتية، الّا من وجهة الأفكار الاجتماعية القائمة على الحس. وأضحت القوانين العملية، بل وحتى المعارف الاعتقادية للاسلام، مجرد ظواهر تقوم على أساس إدراك الناس لها وفقاً لمتطلبات حياتهم المادية.

وهكذا تنزّلت الحياة المعنوية في الاسلام من مركزها العالي وموقعها الواقعي لتدخل مرحلة المجتمع، ولتكون حبيسة في اطار المادة (وبحسب قول

محاورنا الاستاذ البروفسور كوربان: حلّت الالوهية في المجتمع الاسلامي أو في كرسي الخلافة ومن يدور حوله!).

وكان المآل الطبيعي لذلك أن يصبح نور الاسلام الذي تألق في عصر النبي الاكرم (مابين البعثة والوفاة) جزءاً من التأريخ. (الرجاء تأمّل هذه النقطة جيداً).

كانت هذه تبعات قاهرة (حتمية لازمة الظهور) لتدخُّل الاجتهاد في الأحكام الالهية، بحيث لا مهرب ولا مفرّ من ظهورها، من دون أن يكون ثمّة صلة لظهور هذه النتائج بطبيعة (نوايا) المتسببين الاوائل الذين أرسوا القواعد الاولى ومالوا إلى اسلوب الخلافة الانتخابية؛ ونوع دوافعهم؛ وفيما اذا كانت تصدر عن علم أو عن جهل.

علينا ان نقول بحق أن كثيراً من أبناء المجتمع آنئذ، بل وحتى الذين جاءوا في الأجيال اللاحقة، لم يدركوا ماهية الحدث على حقيقته، ولم يحيطوا بعواقبه الوخيمة.

حينما ننظر إلى التأريخ، نجد أنّ الذين عارضوا نهج الخلافة الانتخابية واعترضوا عليها منذ اليوم الأوّل، وانفصلوا عن الاكثرية وعُرفوا باسم «الشيعة» لم يكونوا يزيدون في بادئ الامر على عدة أشخاص، بيد أنهم عادوا في أواخر أيام الخلافة، ليشكّلوا جماعة ملحوظة تلفت النظر.

وكذلك نرى، أنّ أكثر علماء السنة لا يجيزون الاجتهاد في مقابل النص؛ في حين لا يمكن باي حال توجيه أعمال وممارسات خلفاء صدر الاسلام بدون القول بهذا النهج.

النتائج المباشرة لاستقلال الخلافة في الحكم

قام البرنامج العام والنهج العملي للخلافة على أساس تنفيذ أحكام الاسلام وقوانينه، بنحوٍ يكون الاجتهاد والرأي فيه هما الهاديان. وبعبارة أخرى قام نهج الخلافة على أساس حفظ المصالح العامة للمجتمع الاسلامي بالتوافق مع الكتاب والسنة، حيثما كان ذلك ممكناً؛ وتقديم المصالح الزمنية على الكتاب والسنة، في المواطن التي لا يكون فيها التوافق ممكناً.

وهذا المعنى أفضى كما عرفنا، إلى أن تكتسبَ الحياة المعنوية في الاسلام ـ وهي الواقع المبرّأ عن المادّة المنزّه منها ـ قالب نظام اجتماعي مادّي خاص، وتحلّ فيه. وحينئذ لن تشذ عن أية ظاهرة مادية أخرى، بل ستكون حالاتها تبعاً للحالات العامة لاي موجود مادي، وهي تقبل التقلّب بين الطفولة والفتوة والكهولة والشيخوخة؛ تماماً كما شبّه الخليفة الثاني، الإسلام بالبعير الذي يقطع حالات مختلفة ويتقلب شوطه على مرّ السنين بين القدرة والعجز[٣٩]!

وهذا النهج هو غير النهج الاسلامي غير القابل للتغيير، الذي كان على عهد الرسول الاكرم، بل هو نهج كان يقترب إلى حدٍ ما من الطريقة الديموقراطية (وفي الوقت نفسه لم يكن يعبّر عن الطريق الديموقراطي بالكامل، اذ لم ترع فيه ولم تطبق ـ كما لا يخفى ـ الاصول الثابتة في المنهج الديموقراطي). ومن هذه الزاوية بالذات يُعلل ما انطوى عليه من خلل واضطراب، جاء مغايراً للثبات والانسجام الذي تتسم به السنّة الاجتماعية الثابتة. فللمتأمل أن يلحظ أنّ الخلفاء الاربعة الأوائل، وصلوا إلى الخلافة بأربعة أساليب مختلفة، كما انّ

الخليفة الاول والثاني كانا يتشابهان في سيرة خاصة، في حين كان لكلّ من الخليفة الثالث والرابع سيرته الخاصة. أما معاوية فقد استولى على الخلافة الاسلامية باسلوب يغاير السُبل التي سلكها «الخلفاء الراشدون» ثم أرسى من بعده النهج الوراثي في السلطة، قبل أن تستبدل الخلافة وتتحوّل بعدئذ إلى ملك عضوض وسلطة مستبدة★[٤٠].

ومن هذه الجهة أيضاً ينظر إلى الحكومة الاسلامية الفتية التي سرعان ما اكتسبت شكل الامبراطوريات المعاصرة لها، من قبيل امبراطورية الروم، وفارس. وكانت النتيجة:

أولاً: اختفى التقارب الطبقي الذي أرسى الاسلام قواعده بكلّ تلك الآلام والمشاق التي تحمّلها، وعادت الطبقات المختلفة تطلّ برأسها في توزيعات من قبيل: الرئيس والمرؤوس، المولى (السيد) والعبد، المخدوم والخادم، المرأة والرجل، العرب والموالي، الصحابي وغير الصحابي، المهاجري والأنصاري، حيث اتسعت الشقة بين هذه التوزيعات وسرعان ما غدت عميقة.

ثانياً: بذل النظام كلّ ما يملكه من طاقة في الفتوحات وفي توسعة مدار الحكومة! حتى انّ الخليفة الثاني عمد من أجل دفع الناس وترغيبهم في الجهاد، إلى اسقاط «حيّ على خير العمل» من الاذان، حتى لاينصرف الناس بالصلاة عن الجهاد[٤١].

★ نوصي بقراءة الكتاب النفيس لمولانا أبي الأعلى المودودي، بعنوان «خلافة أم ملوكية» اذ تحدّث فيه عن تحوّل الحكومة الاسلامية، على عهد معاوية إلى ملوكية [خسرو شاهي].

وكان من تبعات هذا النهج أن بقيت مقاصد الاسلام الرفيعة التي تتصل بتربية الناس وتهذيبهم، تتوارى خلف الحجب. طبيعي لايمكن الشك في أنّ الجهاد يمثل أحد التعاليم المهمة في الاسلام، وأنه وسيلة لمواجهة الشرك وسبيل إلى توسعة مدار شعار التوحيد. بيد أنّ البديهي أيضاً أن نهج الاسلام في الجهاد ليس نهجاً «اسكندرياً» كما انّه ليس نهجاً «جنكيزياً» [نسبة إلىَ جنكيزخان]. فاذا كان الاسلام منح المسلمين الإذن بممارسة الفتوحات، فقد أعطاهم إلى جواره ملاكات إدارة العالم أيضاً. ومن واضحات نصوص القرآن، أن هدف الاسلام من توسيع دائرة نفوذه، إحياء كلمة الحق وبسط العدل الاجتماعي والتربية المعنوية للبشر، وليس تشكيل امبراطورية قيصرية وكسروية، وجمع العبيد والحصول على الغنائم الحربية التي لا حدّ لها، وتراكم الكنوز الثمينة!

لقد شاع منهج اكتناز المال والثروات وراج إلى الحدّ الذي انبرى فيه أبو ذر الصحابي الصادق وحبيب النبي، في زمن الخليفة الثالث، لمجاهدة الكانزين، إلى أن انتهى به الأمر إلى أن يقدّم نفسه فداءً لهذا الطريق[٤٢].

وحين رغب الخليفة الثالث برفع الاختلاف في المصاحف، وجمع المسلمين على مصحف واحد متفق عليه، أصرّوا على حذف «الواو» من أول آية الكنز، إلى أن هدّد أبي بن كعب القائمين على الأمر بإشهار السيف والقتال في سبيل إبقاء «الواو» في محلّها[٤٣]. ومع ذلك بقي معاوية يصرّ حتى النهاية على أنّ المراد بالتحريم في آية الكنز، هم أهل الكتاب وليس المسلمين!

وكان هذا طبيعياً من معاوية لأنّ التأريخ يشهد بانّ ما من فتنة أو فساد أراد

معاوية والعاملون معه أن يجترحوها، إلّا وكان ذلك يتمّ لهم بقوة المـال وبـبركة الاجتهاد[٤٤].

وفي كلّ الاحوال، لم يكن هدفنا ممارسة تحليل هذا المقطع من تأريـخ صدر الاسلام، وانما قادنا مسار البحث إلى هذه النقطة بـصورة طـبيعية، لذلك نعود إلى مقصدنا الأصلي من هذا المقال، أي بحث المعاد الاسلامي من وجـهة نظر الشيعة.

المعاد في الرؤية الشيعية

ترك استقلال الخلافة في مصدرية الأحكام وامتياز الصحابة بحقّ الاجتهاد الذي حصلوا عليه في تلك الأيام، تأثيرات فائقة في شكل ظهور المعارف والاحكام الاسلامية، كما كان لهما آثار مباشرة في طرق الهداية الثلاثة (طريق الوحي المجرّد، وطريق العقل والاستدلال المنطقي، وطريق الولاية والمعاد) التي عرضنا لذكرها في مطلع هذا المقال، اذ تمّ تكييف هذه الطرق الثلاثة مع الاوضاع التي كانت قائمة.

وفيما يلي نشير إلى تأثيرات ذلك على هذه المجالات الثلاثة، وآثار التكييف مع الوضع القائم، الذي اقترن بها، من خلال هذه النقاط:

١ ـ التأثير في مجال المعارف وقوانين الشريعة

إنّ ما نفهمه من متون الآيات القرآنية ونصوصها أنّ المعارف الاعتقادية والقوانين العملية التي انطوى عليها هذا الكتاب الالهي، جاءت من أجل الجميع،

وشُرِّعت كي تكون دائمة لجميع الاعصار، بحيث لا تكون عرضة للتغيير والتبديل أبداً. ولكن لمّا كانت محتويات القرآن من الاحكام والشرائع (القوانين) أموراً كلية وخطوطاً عريضة عامة[٤٥]، فقد أعطيت الحجية، بنص القرآن، لبيان النبي الاكرم (سنته) وأضحت تفاصيل الاحكام التي يبينها واجبة الاتباع، وهي بمنزلة آيات الوحي وبحكمها.

من واضحات التأريخ، أنّ الصحابة وبقية المسلمين، دوّنوا كلّ ما كان يصدر من فم النبي الاكرم، وقيدوه حرفاً بحرف، وتناقلوه فيما بينهم حتى انتشر، ثم أعطى النبي (صلى الله عليه وآله) بيانات أهل بيته الكرام وما يصدر عنهم (من سنّة) نفس الحجية والاعتبار الذي تتحلى به سنته، بحيث أضحى بيانهم وما يصدر عنهم (من فعل أو تقرير)، في محلّ ما كان يصدر عنه في حياته[٤٦].

من هذه الجهة اعتبرت جميع القوانين والتشريعات القرآنية، وما وصل عن النبي الاكرم (صلى الله عليه وآله) من تفاصيل أحكام الشريعة (سنة النبي) بمنزلة الدستور الثابت في الاسلام، غير القابل للتغيير والتبديل.

أجل، استُثني من ذلك مجموعة القرارات المؤقتة التي كان يتخذها «ولي أمر المسلمين» بما كان يراه من مصالح زمنية ومكانية، في اطار رعاية احكام الشريعة (الثابتة) وطبقاً لما له من صلاحيات. هذه الاحكام هي وحدها التي يجوز تغييرها وتبديلها، لانها تحمل صفة القوانين الفرعية المؤقتة، وتكون حية تبعاً للمصالح المؤقتة للمجتمع الاسلامي. (كانت هذه الولاية منصرفة في حياة النبي الاعظم إلى شخصه ومنطبقة على موقعه، كما تمّ الحديث عن هذه النقطة

مفصلاً في حوار العام الماضي)*

وبعد وفاة النبي وغيابه عن الساحة، كانت أغلبية الصحابة والامة، تعتقد بهذه المسألة، ولديها هذا الايمان إزاء أحكام الاسلام وشرائعه؛ بيدَ أنّ الخلافة كما عرفنا، قامت على أساس قواعد نظرية أخرى، مؤدّاها أنّ القوانين الاسلامية التي يجب أن تسود المجتمع التوحيدي وتطبّق فيه، هي أحكام الهية نزلت طبقاً لمصالح زمنية وجاءت تبعاً لها. وحينئذ يكون من الطبيعي لهذه الاحكام والشرائع أن تتغير وتتبدل مع تغير مصالح الامة الاسلامية وتبدّلها.

وبلغتنا المعاصرة يمكن أن نعبّر عن تلك النظرية بأن مؤسسة الخلافة كانت تعتقد بأنّ للسنّة الاسلامية [أي: الحياة الاسلامية] قانوناً أساسياً (دستوراً). أما تلك المجموعة من الاحكام الالهية التي نزلت على الرسول الاعظم (صلى الله عليه وآله)، وروعيت فيها مصلحة المجتمع الاسلامي، فهي واجبة التنفيذ بشكل عام، الّا اذا رأى ولي أمر المسلمين أن مصلحة المجتمع تأتي بخلاف هذه الاحكام [فحينئذ يغيرها أو يبدّلها أو يعطّلها].

ثم ذهبت نظرية الخلافة للإيمان بأنّ إدارة المجتمع والأمة الاسلامية واقامة الدين بعد النبي ـ الذي كان وليّاً للامة قد اختارته السماء ـ تعود إلى الامة نفسها، فللأمة أن تختار لنفسها من تريد، كي يجلس على مقعد الخلافة، بشرط مراعاة جانب المصلحة في هذا الانتخاب، وبعدئذ تقع على الخليفة مسؤولية

---

* يراجع كتاب « الشيعة » الذي قدمناه مترجماً إلى العربية، وصدر تحت الرقم (٢) من هذه السلسلة. [المترجم]

تشخيص المصالح من المفاسد، وما تشخصه الخلافة يعبّر من جهة عن تشخيص المجتمع نفسه كون الخليفة ممثلاً له، ويحمل من جهة ثانية قيمة خاصة ـ ترفعه إلى مستوى العمل والتطبيق ـ، وما تتصرف به الخلافة في الاحكام، وما تجريه من تغيير وتبديل في القوانين (الشرائع) السائدة، يُعدّ جائزاً ونافذاً.

هذه النظرية لا تعنى كما هو واضح، الّا بالقوانين والأحكام الالهية في القرآن الكريم، اذ تتعامل معها كما يتعامل النهج الديموقراطي مع المواد الاصلية في الدستور، التي تتحلى بثبات واستحكام نسبي. أما الاحكام والقوانين التشريعية التي وردت على لسان الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله) خصوصاً تلك التي ليس لها جذر قرآني، فيُنظر إليها، من قبيل النظرة إلى الاحكام المؤقتة والقوانين التشريعية الفرعية (التي تصدر عن النبي بوصفه حاكماً للمسلمين، وهذه قابلة للتغيير والتبديل كما ذُكر) ويتم التعاطي معها بالكيفية نفسها التي يتم التعاطي فيها مع السيرة العملية لرسول الله (صلى الله عليه وآله) [كحاكم] وما يصدر عنه من أوامر مؤقتة جزئية ذات طابع محلي خاص [يرتبط بدائرة ممارسة الحكم في ذلك المجتمع].

وفي أقل التقادير لا ينظر إلى الاحكام التي تنطوي عليها سنة النبي، في درجة الثبات والاستحكام، كما ينظر إلى الاحكام والتشريعات القرآنية، اذ تقيّد الاولى بسهولة بالمصالح التي كانت في عصر النبي الاكرم.

وما يدلل على هذه الوجهة، ما ورد في أحاديث الفريقين في قصة الكتف والدواة، حين طلب رسول الله (صلى الله عليه وآله) وهو في مرضه الذي توفي فيه، أن يُحضروا له الدواة والقلم كي يكتب للأمّة من بعده كتاباً جامعاً تعمل به،

فما كان من الخليفة الثاني إلّا أن قال: «انّ الرجل ليهجر»! وقال أيضاً: «حسبنا كتاب الله». فالجملة الثانية تفيد بما لا يقبل الالتباس والشك، انه مع وجود كتاب الله لا حاجة إلى سنّة النبي، وهذا الكلام لا يمكن توجيهه الّا في سياق النظرية المشار إليها آنفاً[٤٧].

وعن الخليفة الثاني ايضاً، انه قال في احدى نصوصه لمنع حج التمتع، مخاطباً الناس: «إن الله كان يحل لرسوله ما شاء بما شاء، فأتمّوا الحج والعمرة» اي خذوا بأول آية «حج التمتع» ولا شأن لكم بآخرها؛ اي بعمل النبي وسنته[٤٨].

وهذا الواقع بالذات هو الذي يفسّر الاهتمام الذي أولاه الخلفاء لحفظ القرآن وقراءته، فقد عني بهذا الجانب عناية فائقة في عصر الخلفاء الراشدين، في حين لم يعنَ بسنة النبي الاكرم مثل هذه العناية، ولم تعط مسائل نقل أحاديث الرسول ورواية سنته، وحفظ تفاصيل ما صدر عنه (صلى الله عليه وآله) بشأن أحكام الفقه الاسلامي، أهمية تذكر[٤٩].

والمفارقة التي حصلت في هذا الشأن أنّ الصحابة في زمن النبي الأعظم كانوا يولون غاية اهتمامهم في حفظ أحاديث النبي وكتابة ما يصدر عنه من سنن وأحكام فقهية[٥٠]، بيدَ أن الذي حصل هو نهي ـ الخلافة ـ عن تدوين أحاديث النبي وتقييد سننه، حيث استمر النهي إلى أواخر عهد خلفاء بني أمية[٥١]، حتى أن الخليفة الأول كان قد دوّن عدداً كثيراً من الأحاديث، إلاّ انه عاد ليحرقها[٥٢]. أما الخليفة الثاني فقد تجاوز النهي عن التدوين والكتابة، إلى منع الصحابة من نقل الحديث وروايته[٥٣].

الموطن الوحيد الذي يلفت الانتباه حول مسألة ترويج الحديث وإشاعته، حصل في طوال مدة النهي، على عهد معاوية. فبعد أن وصل الأخير إلى مركز الخلافة واستولى على حكومة المسلمين، أعلن في الناس بياناً عاماً، أن من يأتي بحديث في فضائل الخلفاء الثلاثة الأوائل ومناقبهم يُكافأ بجائزة، أما من يأتي بذكر خبر في مناقب علي بن أبي طالب وفضائله، فقد برئت منه الذمّة وعرّض نفسه لبطش السلطة وأجهزتها.

على أثر بيان معاوية وكتابته إلى عماله وولاته في الأمصار بالحثّ على ترويج الأحاديث في فضائل الثلاثة ومناقبهم، وتخصيصه جوائز من بيت المال لمن يفعل ذلك، ظهر تيار جارف في نقل أحاديث المناقب[٥٤]!

ان ما ترتب عملياً على هذا النهج، هو أنْ كثرت الأحاديث في غير باب الاحكام الفقهية، ولا سيما فيما له صلة بمناقب الخلفاء الثلاثة وفضائل سائر الصحابة، حيث اتسع تيار الرواية في هذا الجانب، في حين أهملت الاحاديث التي تتصل بالتشريعات الدينية واحكام الفقه الاسلامي ولم يعنَ بها، حتى أخذت تتضاءَل وتنخفض قيمتها إلى حدّ يثير العجب.

فالانسان تملكه الحيرة وتصيبه الدهشة من الحال التي آل إليها وضع الصحابة وقصتهم مع الحديث النبوي. فحينما يعيد المرء لذاكرته، أنّ علماء الرجال وأهل السير استطاعوا أن يضبطوا في كتبهم أسماء ومواصفات ما يقارب الاثني عشر ألف صحابي تشرفوا بلقاء رسول الله (صلى الله عليه وآله) وامتدت حياتهم طوال ما يناهز القرن بعد الهجرة، حيث نالوا الحظوة ومنتهى الاحترام من قبل خلفاء زمانهم والمسلمين عموماً، لا لشيء الّا لأن متاعهم هو الحديث

النبوي الذي يتحلى في دنيا الاسلام بقيمة خاصة، تصيبه الصدمة وهو ينظر إلى الحصيلة، اذ لم يزيد مجموع ما نقله هؤلاء الأعزة ـ من أحاديث نبيهم ـ فيما يرتبط بالفقه الاسلامي والتشريع الديني، شيئاً يزيد على (٥٠٠) حديث، بحيث تكون الحصيلة حديثاً واحداً لكلّ أربعٍ وعشرين صحابياً[٥٥]!

علاوة على هذا النقص المريع، جاءت حصيلة بعض المسائل الدينية التي تضمنتها هذه الاحاديث، وهي تنطوي على الغموض والتشابه أو التعارض، حتى أضحت أحكام كان ينبغي لها أن تكون في عداد الضروريات وفي صف البديهيات؛ لكثرة الابتلاء بها، جزءاً من المجاهيل العصية على الحلّ!

يمكن أن نذكر مسألة الوضوء من باب المثال. فقد بيّن رسول الله (صلى الله عليه وآله) مسائل الوضوء وعلّمها المسلمين تفصيلاً، ثم أمضى أكثر من عشرين عاماً وهو يتوضأ عدّة مرّات بين المسلمين يومياً، ثم آلت الحصيلة بعد كلّ ذلك إلى واقع الجهل بكيفية غسل النبي ليديه أثناء الوضوء، وفيما إذا كان يغسل من الأعلى (المرفق) إلى الاسفل، أم من الاسفل إلى الاعلى. وهذا مجرد مثال!

وهذا الجهل يقع في كيفية وضوء النبي، مع ان التأريخ يذكر في وقائعه المدوّنة، أن المسلمين كانوا يندفعون صوب النبي وهو يتوضأ، يتنازعون فيما بينهم [وفي بعض مصادر التأريخ ـ كما سيرد في الهوامش التوضيحية ـ انهم يكادون يقتتلون على غسالة وضوء نبيهم] حتى لا تسقط منه إلى الارض قطرة[٥٦]!

ومما يدخل في الامثلة التي تساق في هذا المجال مسائل إرث العمة

والخالة، وكذلك مسألة «العول» في فرائض الإرث[٥٧].

الخلاصة التي انتهت إليها النظرية المشار إليها سابقاً، تمثلت باندراس أحكام وقوانين الفقه الاسلامي. ومن الطبيعي أن ينفتح الباب إثر ذلك للقياس والاستحسان كي يأخذا مكانهما محلّ النصوص الاسلامية.

٢ ـ التأثير في مجال البحث والاستدلال المنطقي

يدرك البشر من خلال الغريزة التي وهبهم الله إياها، أن مفتاح سعادته وهنائه في الحياة يتمثل في الثقافة، وأنّ التقدم الحياتي توأم للتقدم الثقافي. وبدوره لايمكن للتقدم الثقافي ان يتحقق من دون الاستدلال المنطقي والبحث الحر. وإذا كانت هذه المسألة لم تكتسب وضوحاً كافياً في عصرٍ (غابرٍ) من العصور التي مرّ بها المجتمع الانساني، بتأثير عوامل مظلمة أحاطت به، أو عناصر غير طبيعية ألمّت به، فإنها عادت لتكون في عصرنا الراهن في عداد البديهيات، بحيث لم يعد يكتنفها أي غموض.

والذي ثبت بوضوح من خلال البحث، وعن طريق التجربة أيضاً، أنّ الانسان اذا لم تمنعه وتحول دونه عوامل غير طبيعية، فانه ينهض بالبحث الحر ويقوم بالتفكير المنطقي وتبرز ـ كينونته وذاتيته من خلالهما ـ بفعل الغريزة التي وهبها الله له.

وهذا التجلي الذي يبرز في الانسان بدافع الغريزة ومن خلال البحث الحر والتفكير المنطقي، يكتسب خصوصيته في مجتمع كالمجتمع الاسلامي الذي ينقاد إلى دين يقوم على أساس الاستدلال، وينهض كتابه الالهي بتحريضه على

سلوك طريق العقل، وترغيبه بالتفكير المنطقي، وترويج هذه الممارسة وإشاعتها من دون أقل تساهل في هذا المضمار. ولكن مع ذلك رأينا أن مرحلة تأريخ صدر الاسلام، وبالذات في عهد الخليفتين الاول والثاني، حيث برز صوت الاسلام عالياً، وأخذ المجتمع الاسلامي بالامتداد والانتشار، شهدت ضمور الثقافة الاسلامية، حيث لم يسجّل أي تقدم للثقافة الاسلامية حقّقته عن طريق البحث والدراسة. والذي ينبغي الاعتراف به ببالغ المرارة والأسى، أنّ المجتمع الاسلامي لم يسجّل في تلك البُرهة من التأريخ شوطاً جهادياً منظوراً في هذا المجال ولم تسجل له آثار تذكر، حتى انه يمكن القول انه لم يبذل ما نسْبَته (واحد في المئة) على طريق تحقيق التقدم الثقافي، إلى ما كان بُذل في سبيل الجهاد.

فأصول المعارف ـ مثلاً ـ كانت تُتلقى بفهم عام بسيط، برغم كلّ ما كانت تنطوي عليه من مسائل دقيقة وحقائق علمية؛ وان دائرة التعليم والتعلّم لم تكن تتعدى في ذلك العصر، كما تشهد على ذلك الاحاديث، أكثر من مرحلة الحس والمادة، ولم تتجاوز ذلك إلى مرتبة أعلى.

فالذي كان سائداً بين الجميع، والاعتقاد الذي كان راسخاً بين الخاصة والعامة، أنه يكفي فهم نصّ القرآن الكريم في دائرة الاعتقاد والعمل، بذلك الضرب من ضروب الفهم البسيط العادي الذي يتسق مع فهم عامة الناس. وعلى هذا الاساس مُنع اي بحث ينطوي على طابع النقد والدراسة الحرة المنفتحة في المسائل الاعتقادية، وعدّت كلّ ممارسة من هذا القبيل بدعة في الدين!

والأنكى من ذلك، كان البحث المنطقي الحرّ في المسائل الاعتقادية يجرّ

الويلات على مَنْ يجرؤ على ممارسته، ويكون سبباً في إنزال أشد العقوبات به، كما حصل لذلك الرجل الذي جرؤ وناقش الخليفة في مسألة، فما كان من الخليفة الّا أن أشبعه ضرباً بالسوط (وبجريد النخل) حتى سالت الدماء من بدنه. وحصل في مجلس آخر أن تناول الخليفة معنى آية من آيات القرآن، وأوضحه بما يظهر معنى «الجبر»، فاعترض عليه رجل، فغضب الخليفة عليه، حتى وكأنه همّ بقتله، إلى أن أطفأ بعض الحضّار ثائرة الخليفة وغضبه[٥٨].

ومن ذخائر الكتب التي كانت متراكمة قبل فتوحات صدر الاسلام في مكتبات مصر وايران، لم يبق منها بعد الفتح أثر يذكر. وهذه من المؤشرات التي تؤكد بانّ مؤسسة الخلافة لم تكن تعتني بالتقدم الثقافي وحفظ الذخائر العلمية وإحياء البحث الاستدلالي[٥٩].

كما يدخل في هذه المؤشرات، ما قاموا به من تدمير هذه الذخائر والقضاء عليها بأمر من الخلافة، كما تشهد على ذلك قصة حرق مكتبة «الاسكندرية»[٦٠].

وفي الوقت نفسه لم يكن ثمة مهرب من التوفر على مجموعة من البحوث الاستدلالية في المعارف الدينية، بسبب:

أ: توسع المجتمع الاسلامي إثر حركة الفتوحات الاسلامية، حيث دخل في أوساط المسلمين علماء الملل والمذاهب المختلفة، الذين شرعوا بطرح مجموعة مختلفة من البحوث في دائرة المعارف الاسلامية، مما اضطر المسلمين إلى ممارسة البحث في هذه القضايا لتقديم الأجوبة اللائقة بها.

ب: كان المجتمع الاسلامي قد ابتلي منذ اليوم الاول بحركة عدد من

المنافقين في داخله، اهتموا بدسّ الشبهات وإثارة الاسئلة والإشكالات وإشاعتها بين المسلمين، بالإضافة إلى دور الاقلية التي كانت تختلف مع الاكثرية في كثير من العقائد الفرعية، وتبادر أحياناً إلى عرض البحوث والمداخلات العلمية.

إثر هذه العوامل [المتداخلة بين الخارج والداخل] اضطُرّ المسلمون إلى ممارسة مجموعة من البحوث بـ«أسلوب علمي» انتظم فيما بعد بما عرف بـ«علم الكلام». ورغم كراهة أو ممانعة الحكام من سريان هذه الروح في المجتمع، الّا انّ الامر آل في نهاية المطاف إلى أن يتخصص بعض المسلمين في مثل هذه البحوث، حتى عاد الحكّام والفقهاء آخر الامر للتظاهر بالرضا، رغم موقفهم الذي اتخذوه، وسعوا فيه بكامل قوتهم للحيلولة دون نشوء ونمو البحوث الاستدلالية[٦١]!

لقد أشرنا في الحوارات التي جرت بيننا العام الماضي ـ التي نُشرت فيما بعد ـ بقدر معين إلى نهج البحوث الكلامية وطريقتها، لذلك لا نجد حاجة للعودة إلى الموضوع، الّا لإعادة التأكيد ـ مضطرين ـ على نقطة تمّت الاشارة إليها هناك؛ فحواها أن علم الكلام يبحث في ضروب المعارف العقيدية في الاسلام؛ وهذا العلم وان كان في نفسه فناً شريفاً، الّا انه يستبطن في قواعده التأسيسية وجذوره الاولى التي قام عليها، فساداً عميقاً برز إثر القصور أو التقصير الذي رافق تنظيم مباحث هذا العلم منذ اليوم الاول.

وقد جرّ هذا الفساد الذي يستبطنه (الكلام) في جذوره التأسيسية، إلى أن يفتقد هذا العلم قيمته الواقعية كفنّ استدلالي، من جهتين؛ هما:

الاولى: انّ ما يتّضح بأفضل صورة من خلال آيات القرآن الكريم، أن أصول المعارف الاسلامية هي مجموعة من الحقائق والامور الواقعية التي تعدّ أرفع من مستوى فهم عامة الناس، وأبعد ما تكون عن متناول أيديهم. بيد أن الذي حصل ـ إثر إهمال المجتمع الاسلامي والماسكين بأزمّة الامور في الصدر الاول، للبحث العقلي الحر وعدم اعتنائهم به، بل مخالفتهم له ـ أن عادت هذه العقائد البسيطة، لتكون هي موضوع البحث. والاهم من ذلك، تمّ التعبير عنها بوصفها الصيغة الاخيرة والنهائية لعقائد الاسلام الواقعية، حيث أخذ يتمّ الدفاع عنها من خلال مجموعة من الافكار الاجتماعية المادية والحسية. والذي ترتب على هذا النهج أن عادت الالوهية وعالم ما وراء الطبيعة بما ينطوي عليه من نظام منزه، ليحل في أفكارهم ويتجسّد في أذهانهم، بشكل وهوية نظام مادي يشبه عالم المادة.

ومن تداعيات هذا النهج أيضاً، الايمان بأنّ العالم (المادي) المحسوس يخضع إلى نظام العلية، وتنتظمه علاقة العلة والمعلول، في حين راح عالم ماوراء الطبيعة يرتع ـ في ظنّهم ـ بالفوضى والاضطراب، وهو يفتقر لأي نظام ثابت!

هذا علاوة على ما ذهبوا اليه من أنّ العالم المادي كائن في إطار الحس، في حين يتوارى العالم غير المادّي، وراء حجاب الحسّ مع انه يشبه هذا العالم، وسيصل ذلك اليوم الذي تنكشف فيه جميع اجزاء ذلك العالم ـ المتواري الآن ـ ومكوناته حتى... [قطع السيّد العبارة وهو يعني على الأرجح ما يذهب إليه هؤلاء من إمكان رؤية الله في العالم الآخر] لتكون في اطار الحسّ وتحت لوائه!

الثانية: إثر الانقياد إلى سنة النهي عن البحث الحر وطريقة ـ التفكير

الاستدلالي ـ عادت البحوث الكلامية لتقيّد بموافقة الشرع. وبهذا الاسلوب استطاعوا أن يفضلوا هذه الطريقة من البحث ويقدّموها على منهج البحث العقلي الحرّ (البحث الفلسفي) الذي نزلت به الضربات وقللوا من شأنه حتى نزلوا به إلى الحضيض.

لقد التزم هذا ـ التيار ـ جانب الحق في الظاهر، وعكس نفسه أمام الباحث المتشرع البسيط، بصورة مقبولة تقترن بالخير وتنشد الرضا، بيدَ أن حقيقة الامر كانت غير ذلك. ولتوضيح المسألة يجب ملاحظة أنّ الاستدلال على قضية والدفاع عن عقيدة، بقيد موافقتها للشرع، ليس له سوى معنىً واحد، هو: أن العقيدة التي يراد الاستدلال عليها لا تتبع في ثبوتها الاستدلال [لأنها شرط في ممارسة الاستدلال وإسباغ الشرعية عليه، فهي إذن ثابتة في المرتبة الاولى وإلا لما كان يصلح أن تكون قيداً لغيرها] بل العكس هو الصحيح، أي انّ الاستدلال تابع للعقيدة في صحته.

وبعبارة أخرى، تعدّ العقيدة في نفسها من المسلّمات ـ التي لا نقاش فيها ـ بعضّ النظر عما اذا كان الاستدلال صحيحاً، وحقّق نوعاً من التقدم، أم لا.

وحينئذ يكتسب مثل هذا الاستدلال جنبة صورية شكلية، ولا يبقى للعقيدة التي يراد الاستدلال عليها من أصل للاثبات، سوى التقليد، بعد أن تحوّل الاستدلال إلى لعبة.

ومن هذه الزاوية، كان أقوى حجج أهل الكلام وأمضى حربة في أيديهم هي «الاجماع» (لا يعني الاجماع حتى في محصله أكثر من الحجة الظنية). والذي فعلوه لصياغة هذا الاجماع وإسباغ الأصالة عليه، لكي يتحوّل إلى حجة

ومعيار، انهم تمسكوا أولاً برواية نقلوها عن النبيّ الاعظم تقول: (لا تجتمع أمتي على خطأ) فعدّوا إجماع الأُمة حجة، ثم وضعوا أهل الحلّ والعقد أو علماء الامة مكان الامة، ثم أجلسوا بدلاً من علماء الامة بأجمعها علماء تيارٍ وطائفة واحدة من قبيل الأشاعرة أو المعتزلة، ثم منحوا (سلطة الإجماع) لعلماء كلام طائفة معينة من الطوائف، بدلاً من علماء تلك الطائفة بأجمعهم!

على هذا المنوال تنزّلوا بالاجماع، حتى رأينا في المحصلة الاخيرة أن أقوى حجة يتمسك بها المتكلم الأشعري مثلاً، أنه يحتج في اثبات عقيدة من عقائد الاشاعرة، بإجماع متكلمي الأشاعرة عليها!

من هذا المنطلق، كثيراً ما نجد في البحوث الكلامية، أن حجة المدّعي تتم عن طريق القرآن أو السنة أو العقل، بيد انها تُردّ ويُعرض عنها، لكونها مخالفة لاجماع علماء ومتكلمي ذلك المذهب.

وانطلاقاً من وجهة النظر هذه نرى:

أولاً: ان مخالفة أهل مذهب من المذاهب الاسلامية لواحدة من العقائد التي يختص بها مذهب آخر، لا يضرّ بالإجماع المنعقد في صفوف المذهب الثاني. وكأنّ أهل أي مذهب من المذاهب الاخرى لا يدخلون في ملّة الاسلام بحسب اعتقاد المذهب الآخر!

ثانياً: اذا قدِّر لانسان وان قبل أصلاً من الاصول المذهبية التي تختص بمذهب معين، فعليه أن يقبل بقية أصوله ويذعن لها من دون بحث ونقاش، سواء توفر عليها الدليل الكافي أم لم يتوفر.

والأمر الواضح انّ هذا النهج يقتل في المجتمع الاسلامي روح التفكير

الاستدلالي، ويأتي على الطريقة العقلية المنفتحة ليستأصلها من الجذور. واثر التقليد يكتسب التعصب سلطة مطلقة وتكون له الهيمنة في جميع المسائل العقيدية.

ما يؤسف له في هذا الشأن، أن هذا النهج تجاوز المسائل الكلامية وأخذ يمتد إلى المعارف الاسلامية الأخرى كالتفسير والفقه والاصول وغيرها، بل سرت هذه الروح وأثارت العاصفة حتى في العلوم الادبية مثل الصرف والنحو والمعاني والبيان. حتى اننا اذا قمنا بجولة في ربوع تلك العلوم لواجهتنا قوالب وتصانيف عجيبة مثل الحنفية والشافعية، الكوفيين والبصريين ونظائر ذلك، بحيث تبادر كلّ مجموعة لتوجيه عقائدها المذهبية الخاصة، وتأويل حجج الآخرين وأدلتهم.

ثالثاً: كان من نتائج هذا النهج (الاستناد إلى اجماعات طائفة معينة أو مذهب خاص) أن فقدت الادلة اللفظية؛ أي الكتاب والسنة، قيمتها الواقعية، بحيث اكتسبت طابعاً شكلياً وجنبة تشريفية [شكلية وهامشية]. على أساس ذلك نفسّر ما يذهب إليه ابناء كل مذهب من هذه المذاهب، وهو يستدلّ في اثبات عقائده الخاصة، بإجماع قومه أولاً، وبالكتاب والسنة ثانياً، ثم يقوم بعد أن يتمسك باجماعات أهل مذهبه، ليقلل من أهمية أدلة الكتاب والسنة التي يسوقها الآخرون، وهو يؤولها صراحة ودون محاباة ـ كي يهرب من حجيتها وما تلزمه به ـ. وقد سرت هذه السليقة حتى في أوساط علماء الادب، اذ تراه يصرف أدلة الذين يخالفونه من شعر أو نثر عربي، بتأويلها وحملها على التقدير وما إلى ذلك.

قد لا ينتبه الباحث، لاسيما وهو مشغول ببحثه، لهذه الظاهرة وهي تواجهه في موطن أو موطنين، ولكن اذا قدِّر للمرء أن يطوف بين العلوم الاسلامية المتنوعة ويقف على مسائلها الخلافية وما أُلِّف فيها من كتب ورسائل، بحيث يدرس المجموع ـ بنظرة فاحصة ـ تراه تتجمع بين يديه مئات وألوف التأويلات المختلفة، بحيث يلمس عملياً ويدرك بشكل مُباشر أنّ الكتاب والسنة لا يتجاوزان في حجيتهما ـ لدى القوم ـ أكثر من كونهما موقعاً شكلياً تشريفاتياً، وليس لهما قيمة حقيقية واقعية. فكل باحث يتمسك بالآية أو الرواية الموافقة، ويهمل بالتأويل ـ والتوجيه ـ ما يبدو مخالفاً في الظاهر، والعكس هو الصحيح، حيث يأتي الذي يختلف مع الأول فيتمسك بالآية أو الرواية التي أهملها الاول وأسقطها عن الحجية بالتأويل، فيستدلّ بها، ثم يذهب إلى تأويل الآية والرواية التي استدل بها خصمه.

والحصيلة التي ينتهي إليها هذا النهج هو إسقاط جميع الآيات والروايات ـ بالتأويل والتأويل المعاكس ـ عن اعتبار الحجية، بحيث لا تكون مقبولة الّا في حالة واحدة، حيث يكون لها الاعتبار عند عدم التأويل. والشي الذي لا يبقل التأويل أبداً في هذا النهج من التفكير هو الإجماع القطعي للطائفة على مسألة من المسائل الدينية.

لقد بلغ من عظيم شيوع هذه الظاهرة ورواجها بين المسلمين، انها تجذرت حتى سرت أخيراً إلى متكلمي الشيعة. ومع أنّ الشيعة يتفقون في «أصول الادلة» مع أكثرية السنة؛ وبرغم أن احتجاجات أئمة أهل البيت ـ وهم مرجعية الشيعة وسندهم ـ لم يعطوا الحجية في أصول المعارف الّا للكتاب والسنة

والعقل، من دون أن يعتنوا بالإجماع، قبِل بعض متكلمي الشيعة هذه الطريقة العامّة، فاتخذوا من الاجماع حجة.

تبعات إلغاء البحث المنطقي والفقر الثقافي

بعد أن مضى قرن من الجهل الذي أحاط المجتمع الاسلامي، وعلى أثر تماس المسلمين القهري (بعد الفتوحات) مع المجتمعات العلمية والثقافية في العالم آنئذ، أحسّوا بحاجتهم الشديدة والمتزايدة إلى العلوم الفلسفية والاستدلالية.

ولما كانت سجية التقليد قد ألقت في روعهم ورسخت في وعيهم أن نصوص القرآن والسنة تفتقر إلى المعارف الحقيقية والمنطقية، فقد عادوا ليمدّوا يد الحاجة إلى الآخرين.

بدأت أواخر سلطنة بني أمية وأوائل سلطنة بني العباس، حركة ترجمة إلى العربية من اليونانية والسريانية واللغات الاخرى، وترجمت كتب كثيرة في المنطق والفلسفة والرياضيات وغيرها.

استقبل المجتمع الاسلامي هذه العلوم التي وفدت إليه، بشغف وشوق كبيرين، ترافقا مع حماية كاملة من خلفاء تلك العصور. بيد أنّ الذي حصل خلافاً لما كان متوقعاً، هو عودة النزاع مجدداً بين المتكلمين والفقهاء، من خلال اصطدام الفلسفة الالهية مع بعض المسائل الاسلامية الاعتقادية التي كانت قد صيغت قبل ذلك من خلال النهج الكلامي السائد ووُجّهت بطريقته. لقد ازداد أوار الصراع وقوي بفعل ميل عامة الناس واحترامهم [للفقهاء] في مقابل أهل

الفلسفة، حتى آل الامر أخيراً إلى أن تُهمل الفلسفة بجريرة كونها تمارس البحث الحر، أو صارت بحكم المهمل، في حين تقدم الكلام، بسبب المزية التي تقول انّ بحوثه تمارس بقيد موافقتها للشرع.

لقد أوضحنا جوانب هذه المسألة إلى حد ما، في حوارات العام الماضي، لذلك لا ندخل في تفصيلها مرة أخرى، بعد أن نشرت البحوث.

٣ـ التأثير في مجال السير المعنوي والمعاد

إذا قدّر للانسان التوفّر على قراءات كافية للحياة المعنوية والسير والسلوك العرفاني؛ قد عرف المقاصد الحقيقية لهذه المجموعة من العلوم، فإنّه يستطيع أن يدرك بشكل جيّد أن اسلوب هذا السير الباطني والحياة المعنوية، يقوم على حقيقة مؤدّاها؛ انّ الكمالات الباطنية والمقامات المعنوية للانسان، هي مجموعة من الواقعيات الحقيقية التي تقع خارج واقعية الطبيعة، وانّ عالم الباطن الذي يعد موئل المعنوية وموطنها، هو أكثر اصالة وواقعية وسعة من عالم المادة والحس.

المقامات المعنوية هي واقعيات ومواقع حياتية أصيلة بالنسبة للانسان، وهي ليست أبداً من قبيل المفاهيم الشكلية التشريفاتية؛ ولا من قبيل المقامات والمناصب والعناوين الوضعية والناتجة عن عقد اجتماعي. [أي هي ليست من الامور الاعتبارية التي تواضع المجتمع عليها].

فأشياء من قبيل: الملك، الشحاذ، المستطيع، الدرويش، الكبير، الصغير، السيد، الخادم، الحاكم، المحكوم هي كلها مجموعة من المعاني والعناوين

والشخصيات الوضعية، التي وُضعت لمجموعة من المقاصد الاجتماعية، وقد أُعطيت لهذا وذاك على أساس موازين اجتماعية خاصة، من دون أن يقود إلحاق الصفة بالموصوف، من قبيل إلحاق المُلك بالملك، أو صفة الاستجداء بالمستجدي (الفقير) إلى حدوث تأثير في الطبيعة الخارجية أو طروء تغيير في وجوده. فالثروة حينما تأتي ـ للثري ـ لا تدخل جزءاً في بدنه ووجوده، كما أنّ افتقاد المال لا يعني أنّ شيئاً من الانسان قد نقص أو قلّ.

كما أنّ الرابطة بين أي عمل من الاعمال الاجتماعية وبين النتيجة التي تترتب عليه حسنة كانت أم سيئة، لا تعدو كونها علاقة اعتبارية وضعية. ولذلك كثيراً ما نرى أن عملاً ما يستوجب في يوم من الأيام الجزاء الحسن، يعود في يوم آخر ليترتب عليه العقاب، أو أن يلغى من الاصل ولا يترتب عليه أثر.

المراكز والعناوين الاجتماعية هي عموماً أمور اعتبارية تابعة للوضع، كما انّ العلاقة بين هذه المقامات والعناوين وبين الاعمال المترتبة عليها؛ وكذلك العلاقة بينها وبين النتائج والآثار التي تترتب عليها في المجتمع، هي جميعها أمور اعتبارية وتعهدات (امور متفق عليها) موضوعة.

اما العلاقة بين الاعمال والافعال الانسانية وبين الحالات والملكات التي توجدها في النفس الانسانية؛ وكذلك العلاقة بين هذه الحالات والملكات وبين المقامات والمدارج الباطنية التي يسير فيها الانسان؛ ثم العلاقة بين هذه المقامات والمراحل الباطنية وبين العالم الذي تنطوي عليه هذه المراحل، هي جميعها من قبيل الموجودات الأصلية الواقعية، الخارجة عن سلطة المادة وحكومة الطبيعة.

الخلاصة التي ننتهي إليها: أنّ الحياة المعنوية والمعاد [حيث تكشف الحقائق وتستبين على ما هي عليه] مبنية (بأي شكل كانت) على أساس اصالة عالم المعنى.

وحينما نعود إلى نظرية الخلافة الانتخابية يتضح انها بنيت على ذلك الاساس؛ الذي بمقتضاه عُرفت السنّة الاسلامية، كسنّة اجتماعية، تمثلت قواعدها الاصلية بالمصالح الحياتية التي يمكن دركها بالافكار الاجتماعية. ونظرية الخلافة هذه لا تتناسب أبداً ولا تتوافق مع السير المعنوي والمعاد، ومن المحال أن يتم التوفيق والمصالحة فيما بينها وبين المعاد [المساوق كما ذكرنا آنفاً لانكشاف الحقائق كما هي]، ويعود ذلك إلى التقابل القائم بين المادية المحضة والمعنوية الصرفة، بحيث يؤول الاقتراب من أحدهما إلى الابتعاد عن الآخر.

من هذا الموقع نطلّ على عالم الصدر الاول من الاسلام، فنراه يفتقر إلى النهج الباطني واسلوب السير والسلوك الذي كان غائباً ،الّا من عدد من الزهّاد والعبّاد الذين عُرفوا بالعمل الصالح، بحيث لم يتظاهر أي انسان بعنوان آخر، ودام ذلك حتى أوائل السلطنة العباسية.

ظهور السير المعنوي والعرفان

منشأ ظهور السير المعنوي

مضى وضع الاكثرية الغالبة من المسلمين في الصدر الاول من الاسلام، على الصورة التي مرّ ذكرها. وكان من نتائج ذلك، أن أخذت المعارف الاسلامية العقيدية والعملية تنحدر وتتضاءل (قيمتها) يوماً بعد آخر؛ بحيث غابت في وادي النسيان طرقُ ادراك هذه الحقائق ونموها؛ أي طريق البحث الحر، و السير المعنوي.

بيد انّ الذي حصل من جانب آخر، هو أن نهضت الاقلية الشيعية التي عارضت نهج الاكثرية منذ الايام الاولى، ولكنّها أغضت عن الاستمرار في نهج المقاومة الايجابية العامة، لعدم توافر القوة الكافية التي يمكن من خلالها ضرب الاوضاع القائمة آنئذ وإعادة الامور إلى ما كانت عليه في عصر رسول الله (صلى الله عليه وآله)، كما تمّت الاشارة لذلك في حوارات العام الماضي.

لما رأت الشيعة عدم إمكانية إعادة الوضع العام إلى سابق عهده في عصر

النبي، نفضت يدها اضطراراً عن نهج المقاومة الايجابية العامة لقلّة إمكانياتها، واخذت تمارس دورها عن طريق آخر تمثل بالحفاظ على المعارف الاسلامية العقيدية والعملية وصيانتها وتدوينها، والحفاظ عليها حيّة عبر السُبل المشروعة المتمثلة بمنهج البحث الحرّ وطريقة السير المعنوي.

لقد اتجه الشيعة إلى أئمة أهل البيت (عليهم السلام) طبقاً لوصية رسول الله (صلى الله عليه وآله) التي نصّب أهل بيته الكرام بموجبها حفَظة لمعارف الاسلام ومبيّنين لها، وجعلهم أيضاً أئمة للمسلمين في الجانب المعنوي[٦٢]. وكان التفاف الشيعة حول أئمة أهل البيت محفوفاً بالمخاوف والمخاطر، ولكنهم مع ذلك توسّلوا بكلّ اسلوب ممكن في تحصيل المعارف الدينية وضبطها عن أئمة أهل البيت[٦٣].

لقد تصدى أول أئمة الشيعة خلال السنين الخمسة والعشرين التي أمضاها في عزلته والسنوات الخمس من خلافته [تقريباً] المملوءة بالمحن، لنشر معارف الاسلام وبيان أحكامه، بلغة جذّابة وبلاغة خارقة للعادة، يشهد الصديق والعدو أنها لا تُعارض ولا تنافس، وفتح أمام الامة من خلال ذلك الابواب إلى أفضل البحوث المنطقية الاستدلالية الحرّة، وربّى ثلة من رجال الله، من الصحابة والتابعين، أمثال سلمان [الفارسي] وكميل النخغي وأويس القرني ورشيد الهجَري وميثم الكوفي وغيرهم.

والشيء الطبيعي، أن وجود هؤلاء بما كانوا يحملونه من علوم وذخائر معرفية، وبما لهم من نهج معنوي، لم يمرّ في المجتمع الاسلامي دون تأثير يذكر، وفي النتيجة لابدّ وأن يكونوا قد أثّروا في المجتمع.

بعد استشهاد أول أئمة الشيعة، بدأ عهد سلطنة بني أمية، الذي اكتسى طابعاً من الخوف مهولاً، وظهر بمنتهى الاستبداد. وفي هذا العهد انبرى معاوية وولاته وعمّاله، وسائر سلاطين بني أمية وملوكهم من بعده، لمواجهة الشيعة وضربهم بأقصى ما يملكون من طاقة، بحيث لم يوفروا ذرة من جهدهم في هذا السبيل، فأخذوا يطاردون الشيعة ـ بل شملت المطاردة حتى المتهمين بالتشيع ـ ويضربون فيهم كلّ عرق ينبض، ويستأصلونهم من الجذور، بحيث كان الضغط يشتد، والامور تسوء وتزداد وخامة يوماً بعد آخر.

ولكن مع ذلك لم يتوان أئمة الشيعة الثاني والثالث والرابع [الحسن والحسين وعلي بن الحسين عليهم السلام] في إحياء الحق والحفاظ عليه نابضاً، فأخذوا يواصلون جهادهم في محيط مملوء بالمحن والشدائد، ويعملون تحت ظلال السيوف والأسواط والقيود، حتى غدت حقيقة التشيّع تتّسع يوماً بعد آخر، وروح الحق تنمو وتنتشر.

إنّ أفضل شاهد يؤكد هذه الحقيقة هو ما حصل في زمان الامامين الخامس والسادس [الباقر والصادق عليهما السلام] فما إن ضعفت السلطة الأموية وأخذت تأذن بالانحدار والفناء، ولم تكن السلطة العباسية قد نضجت وتكاملت قوتها بعد، حتى أحسّ الشيعة خلال فترة قصيرة من الزمن بانحسار نسبي في الضغط الموجه ضدّهم، وأخذت تتراخى القبضات المسلطة على رقابهم، وحينئذ خفَّ العلماء والمحدثون، وهرعوا إلى هذين الامامين الهمامين كالسيل ينهلون منهم العلوم والمعارف الاسلامية. والشيء الطبيعي أنّ هذا السيل من الرجال الذي انحدر تلقاء الامامين، لا يمكن أن يكون غير شيعيّ ثم تشيَّع

على يد الامامين، ثم أخذ ينهل منهما العلوم والمعارف؛ بل (المنطقي) انّ هؤلاء كانوا من الشيعة، بيدَ أنهم كانوا يعيشون حياتهم (معتقدهم) في الخفاء ووراء حجاب، وحين سنحت لهم أول فرصة، تراهم مزّقوا الحجب وظهروا (بمعتقدهم) إلى العلن.

والشيء الطبيعي أيضاً أنّ هذه الروح المتنامية لم تكن عديمة الأثر في النفوذ إلى اطار أكثرية المجتمع والتأثير فيه، ولم تكن بعيدة في تجلية شيء من الحق والحقيقة، في وعيهم، كثر ذلك أم قلّ.

أجل، لقد استطاعت تلك الروح أن تجلّي الحق والحقيقة في وعي الاكثرية بهذا القدر أو ذاك، واستطاعت أن تلقي في آذان الجميع حاجة الفطرة الانسانية إلى الدين الفطري وإلى البحث الحرّ؛ كما أكدت ـ لدى الاكثرية ـ حاجة الانسان المتدين إلى السير المعنوي، بذوق ومحبة.

طريق آخر يُساهم في نمو أفكار الشيعة

ثمة طريق آخر جاءت معطياته لتساهم في تأكيد نهج الشيعة. فلقد ضربت الأوضاع المظلمة المجتمع وأخذت تجتاحه من كلّ جانب، حيث ازدادت وخامة الاوضاع يوماً بعد آخر. فالظلم في تزايد، والتهتك والانحلال يرمي بظلال مكثفة على ولاة السلطة وعمّالها، خلال سنوات من خلافة الخليفة الثالث، واستدام في جميع عهد بني أمية.

هذه الجوانب التي سادت المجتمع عادت لتؤكد للامة أنّ أساس الدين ليس له أية مصونية وحرمة من قبل الجهاز الحاكم، كما لا يمكن أن تعطى أزمّة

أحكام الدين وتشريعاته بيد الخلافة، ولا يمكن أن يناط تنفيذها بـ«الاجتهاد» ويكون تبعاً لما يراه خليفة العصر وما يبديه من نظر. فاتضح للجميع أن جهاز الخلافة لا يعمل الّا لمصلحته، وليس لما يحقق النفع للامة وللمجتمع الاسلامي!

إثر ذلك أضحى من المسلّمات أن أحكام الدين وقوانينه غير قابلة للتغيير، وهي حيّة دائماً وإلى الابد، وأنه لا يصحّ «الاجتهاد في مقابل النص».

وغاية ما حصل إزاء ثبوت هذه المعطيات واتضاحها أمام الجميع، هو الامتناع عن توجيه النقد إلى الخلفاء الثلاثة الاوائل ومعاوية، وذلك نظراً للمحبة الخاصة التي كان يكنّها عامة الناس للجيل الاوّل، ولتعبدهم بالروايات التي تمجّد الصحابة وتضفي التصديق على اجتهادهم. ومع انّ خلافة الثلاثة ومعاوية كانت تقوم بشكل مكشوف على أساس النظرية المشار إليها سابقاً، وأن سيرتهم تدلّ على هذا المعنى وتشهد عليه، الّا انه تمّ تسويغ تدخلهم في الاحكام والتشريعات الاسلامية، وحُملت على محامل صحيحة.

وفي بعض الاحيان كانوا يظهرون الانصاف، فيمارسون البحوث الحرّة، وينتقلون أيضاً إلى الجانب المعنوي في الاسلام.

ظهور النهج المعنوي والسلوك الباطني

التقت مجموعة من العوامل وشكلت باعثاً لميل عدّةٍ صوب المجاهدات الباطنية وتصفية النفس. أول هذه العوامل نفوذ التعاليم المعنوية لأهل البيت (عليهم السلام) وامتدادها؛ وفي الطليعة منها النصوص العلمية والنهج التربوي العملي لأول أئمة الشيعة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام). ثم

جاءت المحنة العامة والمشكلات التي عصفت بالامة، لتكون عاملاً مساعداً باتجاه تحقيق هذا المقصد؛ مضافاً إلى ذلك أنه كانت على طول الخط مجموعة من أهل الله، تربّوا في هذه المدرسة، وعاشوا بتستر وخفاء بين الناس، حيث كانت تتوفر لهم كوة تسنح لهم من خلال الفرص المناسبة يعرضون فيها ما يحملونه (وما يعرفونه) من الحق والحقيقة.

مجموع هذه العوامل وتلاقيها قاد إلى أن تميل عدّة من صف الاكثرية الاسلامية، في القرن الهجري الثاني للاشتغال بالمجاهدات الباطنية وترغب بتصفية النفس، فحطّت رحالها في خط «السير والسلوك» [الطريقة الباطنية]. وبإزاء هذه العدّة نهضت جماعة أخرى من بين عامة الناس، تأثّراً بهؤلاء وتبعاً لنهجهم.

لقد ابتليت حركة هذه المجموعات في أوائل ظهورها بمواجهة شديدة، تحملوا إثرها ألوان الضغوط من قبيل القتل والحبس والتعذيب، ولكنهم لم يركنوا ولم يستسلموا، ولم ينفضوا أيديهم عن الاستمرار بالمقاومة، إلى أن آل الامر بعد قرنين أو ثلاثة، إلى أن تمتدّ جذورهم في جميع البلاد الاسلامية، بحيث أوجدوا جماعات كثيرة (من المريدين والمؤيدين) تثير الدهشة.

انّ أفضل دليل من بين الشواهد الدالّة على أن ظهور هذه الجماعة [أصحاب الطرق] كان بتأثير تعاليم أئمة الشيعة وبالاستمداد من نهجهم في التربية، هو أنّ جميع هذه الطوائف [من الصوفية] باستثناء طائفة واحدة (يصل عدد فرق الصوفية وطوائفها إلى ٢٥ طائفة وفرقة، وكل منها تتشعب بدورها إلى فروع متعدّدة أخرى) تعود لتنسب نفسها وطريقتها في الارشاد إلى امام الشيعة

الاول.

وليس بين أيدينا دليل يدفعنا إلى تكذيب هذه النسبة؛ ثم انّ المفاسد والنقائص والعيوب التي ظهرت بين هذه الطوائف وشاعت في أوساطها، لا تدعونا إلى تكذيب أصل الانتساب، أو أن نحمل المنتسبين إلى الادّعاء، وذلك للسببين التاليين:

أولاً: ان سراية الفساد وشيوعه بين طائفة من الطوائف والفرق المذهبية، لايعدّ دليلاً على بطلان أصل انتسابها. وإذا كان المدار على بطلان الاصول الاولى لكلّ طائفة وفرقة هو شيوع الفساد فيها، فسنُضطر لأن نضع علامة البطلان على جميع المذاهب والاديان، وان نحكم بالبطلان أيضاً على الفئات والاتجاهات المختلفة، ونحملها جميعاً على الادّعاء والرغبة في فتح الدكاكين ـ من خلال تأسيس الفرق ـ وممارسة الخديعة التي تنطلي على عامة الناس.

ثانياً: حينما نعود إلى العوامل التي ترافقت مع ظهور تلك المجاميع وانتشارها، نجد انها ولدت في أوساط الاكثرية السنية، وأخذت تتنامى طوال قرون متوالية وتتقدم في ذلك الوسط. والذي كانت عليه عقيدة الاغلبية المطلقة من أهل السنّة، التي تصل إلى ما يشبه الاجماع، هو إيمانها بالخلفاء الثلاثة الأوائل أكثر من اعتقادها بالخليفة الرابع والامام الاول من أئمة الشيعة. فهؤلاء كانوا يؤمنون على صعيد العقيدة بافضلية الثلاثة الأوَل على الخليفة الرابع، كما كانوا يكنّون لهم اخلاصاً أكبر على الصعيد العملي.

وحينما ننظر إلى الاوضاع من جانب آخر، نجد انه لم تكن تربط جهاز الخلافة والماسكين بازمة الامور في المجتمع، علاقة مودة وصلة حسنة بأهل

البيت (عليهم السلام) طوال هذه المدة، بل كان الضغط والتعذيب ينزل بساحة محبّيهم والمنتسبين إليهم، حتى أضحى حبّ أهل البيت ذنباً لا يغتفر.

والآن نعود إلى تلك الطوائف والفرق لنتعرف على دواعي انتسابها ـ إلى أئمة الشيعة والامام الاول بالذات ـ فاذا كان غرضها من ذلك أن تجذب قلوب أولي الامر وعامة الناس وتجذبها لنفسها، فلا يصح لها أن تترك الخلفاء وهم موطن ولاء الدولة والامة، خصوصاً الخليفتين الأول والثاني، وتلتصق بإمام الشيعة الاول، أو تنسب نفسها مثلاً إلى الامام السادس [الصادق] أو الامام الثامن [الرضا].

في ضوء ذلك يكون من الافضل أن لا نعترض على أصل الانتساب، وانما نبحث عن جواب المسألة في مجال آخر. والمجال الذي نعنيه انّ الجماعة المحدودة التي كانت تتبع هذه الطائفة، انبثقت من صف الاكثرية السنية، وكانت تعيش حياتها في وسطها، وبالتالي لم تكن تتصوّر نهجاً وطريقة غير النهج والطريقة العامة السائدة في المجتمع، المتمثلة بطريق التسنن نفسه.

لقد اتصلت تلك الفئة بالمدرسة المعنوية لاهل البيت (عليهم السلام) وتعرفت عليها للمرة الاولى، ولاحت لها إلهامات من أنوار أول أئمة الشيعة، ولكن لانها لم تكن تعتقد أبداً، بل ولم يخطر بذهنها أيضاً، انّ لإمام المعنوية ورائدها ـ الذي كان بنفسه أحد الخلفاء الاربعة ومستخلفاً لمن سبقه ـ باعاً ونظراً في معارف الاسلام العقيدية والعملية، وراء ما لدى الآخرين؛ تراها اتخذت لنفسها منطلقاً من ذات الارضية العقائدية والعملية الموجودة المتمثلة بالنهج السُنّي، وراحت تشرع بالعمل من الذخيرة العقيدية والعملية التي بين يديها،

وتأخذ منها زاداً وراحلة عامة لمشوارها في هذا الطريق.

انتهى هذا النهج إلى بروز نواقص من جهتين في نتائج الطرق التي مضوا عليها، وفي ثمرة المجاهدات المعنوية التي اعتمدوها. والجهتين هما:

أولاً: شكلت النقاط المظلمة التي تنطوي عليها معارفهم الاعتقادية والعملية حجاباً منع من أن تنكشف لهم وتتجلى أمامهم مجموعة من الحقائق الناصعة، فتأتي محصلة أعمالهم مجموعة منسجمة ومتسقة خالية من التضاد والتناقض. والذي له معرفة بكتبهم يتأكد له صدق كلامنا ويراه رأي العين، إن هو قام بمراجعة متمعنة دقيقة لتلك الكتب. فهو يعثر في تلك الكتب على مجموعة من المعارف الخاصة بالتشيّع، مما لا أثر ولا وجود له في غير كلام أهل البيت (عليهم السلام) ويرى إلى جوارها أفكاراً أخرى لا تقبل الاتساق مع تلك المعارف أبداً.

كما يستطيع المدقق في تلك الكتب أن يلمس فيها روح التشيع وهي تتحرك في الافكار العرفانية التي تضمّها. بيدَ أنّ هذه الروح تكون وكأنها حلّت في جسد مصاب بآفة، بحيث لا تستطيع أن تحرّر بعض كمالاتها الداخلية وتظهرها كما يجب. ولكي تقترب الصورة أكثر، يمكن أن يُضرب لها مثال من واقع مرآة يعتورها عيب في الصناعة، اذ ترى سطحها الصقيل ينطوى على العقد والانكسارات، وحينئذ فانّ هذه المرآة تعكس الصورة التي أمامها، بيدَ أن الصورة المعكوسة لا تتطابق تماماً مع الأصل.

ثانياً: لما كان نهجهم في البحث ودراسة المعارف الاعتقادية والعملية في الكتاب والسنة، هو النهج العام نفسه (الذي أَلِفته الاكثرية)؛ ولما لم يكونوا قد

تربّوا في اطار المدرسة العلمية لائمة أهل البيت (عليهم السلام)، تراهم عجزوا عن اكتشاف طريقة معرفة النفس وتصفية الباطن من النصوص والبيانات الشرعية، ولم يتوفروا على اكتشاف التعاليم الكافية التي يضمها الكتاب والسنة في هذا المضمار. وفي الوقت نفسه اضطرتهم الحاجة لطي المراحل المختلفة من السير والسلوك، ومنازل السالكين المتنوعة، إلى أخذ مختلف التعاليم التي تصدر من مشايخ الطريقة، واخذوا باساليب لا سابق لها بين تعاليم الشرع الاسلامي.

ثم أضحت تترسخ بينهم تدريجياً هذه القناعة حتى أصبحت في عداد المسلمات، اذ اعتقدوا ان طريقة « معرفة النفس » وإن كانت في نفسها طريقاً لمعرفة الحق (عز اسمه) ونيل الكمال المعنوي، وانها بنفسها مرضية لله ورسوله، الّا أنّ بيانها لم يرد (للامة) عن طريق شرع الاسلام المقدس.

إثر هذه العقيدة وتبعاً لها، قام كلّ شيخ من شيوخ الطريقة بوضع مجموعة من التعاليم والامور والنواهي التي تقود إلى تربية مريديه وتكاملهم. وعلى أساس هذا الاختيار الذي مضى فيه كلّ منهم في وضع التعاليم والامر بتنفيذها بين مريديه، انفتح الطريق لمزيد من الانشقاقات في هذه الطرق والفِرق، إلى أن آلت هذه العقيدة (القناعة) وهذا النهج في العمل إلى توسيع الشقة يوماً بعد آخر بين الطريقة والشريعة، حتى أضحت الطريقة والشريعة على طرفي نقيض وفي نقطتين متقابلتين.

على أساس هذا النهج أثيرت دعاوى من قبيل « سقوط التكاليف »! واستبدلت العبادات الاسلامية الخالصة بالحلقات التي يضرب فيها بالدفوف

والمزامير، وتشهد الغناء والأنغام المثيرة والرقص والوجد. وقد احتضن هذه الظاهرة وشجعها مجموعة من الحكام والسلاطين والمتنفذين في الحكم وأهل النِّعمة ممّن تدفعهم الفطرة إلى الميول المعنوية، ولكن في الوقت نفسه تربطهم بلذائذ المادة علقة جامحة لا يقوون معها على قطع القلوب عنها، فقد اتبع جميع هؤلاء هذه الطائفة [المتصوفة] وبذلوا لشيوخ القوم ضروب الاحترام وما وسعهم من العون. وهذه العلاقة كانت بنفسها بذرة من بذور الفساد التي نشأت بين الجماعة ونمت.

وفي نهاية المطاف اختفى العرفان بمعناه الحقيقي (معرفة الله والمعاد) ولم يبق لدى القوم غير الشحاذة والدروشة والافيون والمخدرات والتغزل والحشيشة والغليون والمسكرات.

سراية هذه السليقة إلى الشيعة

مرّ الكلام إجمالاً عن كيفية ظهور العرفان والمآل الذي انتهت إليه طريقته. وهذه الحصيلة المستخلصة تتجلى للمحقق بأنصع صورة وأوضحها إن شاء أن يمارس دراسة القضية بشكل موضوعي محايد، من خلال العودة إلى الرسائل والكتب التي أُلّفت في السير والسلوك، وكذلك كتب التذكرة والتراجم من قبيل «تذكرة الشيخ العطّار» و «النفحات والرشحات» و «طبقات الاخيار» و«الطرائق» ونظائرها مما ينطوي على بيان الجهات التأريخية للطريقة ورجالها.

واذاكان حديثنا قد تركّز على مسار طريقة العرفان بين أكثرية أهل السنة،

واشار إلى ما انطوت عليه من جهات نقص وفساد، مما ابتلي به القوم، فإنّ الشيء الذي لا يمكن انكاره، هو أنّ الاقلية الشيعية امتحنت هي الاخرى بهذا البلاء، إذ ساق اتحاد المحيط واندماجه، الفسادَ نفسه بشكل جبري وحتمي، إلى داخل جماعة أهل الطريقة من الشيعة.

فكما انحرف المنهج الاجتماعي العام للاكثرية عن السيرة التي كانت جارية في عهد الرسول الاكرم، فقد عاد هذا النهج ليضع الشيعة في دائرة تأثيراته، بحيث لم يمنح الفرصة لسيرة رسول الله أن تأخذ طريقها إلى العمل والتنفيذ وسط الجماعة بعد الاستقلال.

واما السلائق (والطرائق) العلمية التي أخذها الشيعة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، فمع كلّ الصفاء والسهولة التي كانت تتسم بها، عادت خلال فترة قصيرة لتخضع إلى تأثير السلائق العلمية للجماعة، وتكتسب منها ألواناً مشوَّهة وقسمات غير مرغوبة.

وهكذا عادت طريقة العرفان [في وسط الاقلية الشيعية] لتصطبغ هي الأخرى بلون طريقة الجماعة وتظهر بقسماتها، ثم ابتليت تقريباً بالمصير نفسه الذي أشرنا إليه آنفاً.

لقد أكدنا خلال الفصول السابقة إلى أن ما يظهر من ضروب الفساد والخلل في اسلوب طائفة من الطوائف وأعمالها ـ الطوائف والفرق التي تنشعب من مسلك عام كلي ـ لا يدلّ على فساد أصولها الاولى وبطلان تلك الطائفة. وبالتالي لا ينبغي للبحث في الاصول التأسيسية الاولى لتلك الطائفة أو الفرقة، أن ينصرف إلى دائرة الاسلوب والاعمال الفرعية لها، وانما يجب أن تيمّم الوجوه

صوب أصولها وموادّها التأسيسية الاولى.

من هذه الزاوية بالذات سنبحث في طبيعة العلاقة بين الشريعة والطريقة؛ وطبيعة القول في وجوب توافقهما أو عدمه، انطلاقاً من الرؤية العامة للاسلام نفسه، الذي يمثل منبثق التوحيد (بأيّ معنىً فُرض). وسنغضّ الطرف عن الرؤى والنظريات الخاصة التي تتبناها في هذا المجال مختلفُ المجاميع العرفانية.

مانحن بصدده إذن، هو موقف الاسلام عامة من طبيعة العلاقة بين الشريعة والطريقة، بصرف النظر عن الرؤى الخاصة للاتجاهات العرفانية المختلفة.

وجوب موافقة الطريقة للشريعة

ليس ثمة شك في انّ نهج السير المعنوي ومعرفة النفس، إذا كان صحيحاً، يكون طريقاً واضحاً إلى التوحيد (أو إلى المعاد بعبارة أخرى). ولا ريب أن الانسان الذي يطوي هذا الطريق ويبقى مصوناً عن مخاطره، ولا ينكص عنه، سيتبدى له الحق ويبلغ الحقيقة. في ضوء ذلك هل يمكن تصوّر الاسلام وهو دين التوحيد، والذي لا هدف له سوى تعليم التوحيد، يهمل هذا الطريق، ويلغي أفضل السُبل التي تفضي إلى معرفة الله، ثم ينزل إلى بيان طريق يعد أوطأ نسبياً من الطريق الاول، ويهدي إلى منزلة أدنى من تلك المتحققة في الطريق الأول؟

صحيح انّ المعارف الحقيقية لا تسعها أفهام الصف العام من البشر، وأنّ أسرار الوجود وخفايا الخلقة لا تُكشف لغير أهل الله المأخوذين بكبرياء الحق، الذين لا يرون غير الله بيد ان ذلك لا يعني أبداً الانصراف عن بيان هذا الطريق

وتعليمه، بل يصار إلى ذلك بالاشارة والايماءة التي تأتي في لفافة التلويح اللطيف، كمثل الحديث وسط الحديث، حتى يوصل إلى أفهام الخاصة بأي نحو كان من دون خرق، وانما يعتمد مثل هذا الاسلوب ويلجأ إليه من باب رعاية حال أفكار عامة البشر، والحفاظ في الوقت نفسه على حقوق الخاصة.

ومثل هذا الرأي يصدقه العقل السليم وينهض بتأييده الكتاب والسنة .فالله عز اسمه يضرب في كلامه (سورة الرعد: ١٧) مثالاً لسننهالجارية في هذا المجال، من ماء السماء الذي ينهمر على البشر، وكذلك تنزل المعارف الحقيقية وتصل إلى وعي عباده وأفهامهم من خلال التعليم والتربية. فكما أنّ أمطار السماء تنهمر على الارض، وتجري فيها بأودية كلّ واد بقدره، فكذلك المعارف الحقيقية تنصرف للبشر على قدر أوعيتهم، ولا يمكث في نهاية المطاف الّا ما ينفع الناس ،تماماً كماء السماء الذي يختلط فيه الزبد فيذهب جفاء، ولا يمكث في الارض الّا ما ينفع الناس، وهو الماء الخالص الذي يدّخر للانسان.

يدلّ هذا المثال القرآني، على انّ النصوص الدينية نظمت بطريقة تجعل بمقدور جميع الافهام البشرية أن تستفيد منها وتنتفع بها، ولكن كلّ بحسب حاله وقدره. وثمة آيات أخرى في القرآن تدلّ على هذا المعنى أيضاً.

ومما يشير إلى هذا أيضاً حديث النبي الاكرم الذي ينقله الفريقان، اذ يقول (صلى الله عليه وآله) فيه: «نحن معاشر الانبياء أُمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم». والواضح الجلي انّ الحديث ينظر في مراده إلى الكيفية لا إلى الكمية، فلا يعني أنّ النبي الاعظم يتحدّث مع شخص من أمته بمئة جملة، ومع الثاني بمائتي مسألة وهكذا، فالنصوص الدينية أُلقيت بين الجميع على حدٍ سواء في

الظاهر، وإنما مراد الحديث أنّ الفكرة واحدة، ولكن التعبير عنها يختلف من شخص إلى آخر، حيث تختص كلّ مجموعة بخطاب معين ـ ينسجم مع إدراكها ـ.

وحينما نعود إلى المسألة من جانب آخر، نجد أن القرآن الشريف دعا الناس في آيات كثيرة لاتباع سبيل الله، كما دعاهم أحياناً لاتباع سبيل رسول الله (صلى الله عليه وآله) أو سبيل المؤمنين، الذي هو تعبير عن سبيل الله نفسه. ثم توعد المتخلف عن هذا الطريق، المبتعد عنه بالهلاك الابدي والعذاب الالهي. ولا يتصوّر أبداً أن لا يريد الحكيم المطلق من هذا، طريق الشريعة الذي أبانه في كلّ مكان وجعله طريقه وسبيله، ويهمله، ويدعو البشر بدلاً منه إلى طريق لم يدعُ إليه أبداً، وهو مجهول من قبل البشر ولا يعرفونه.

وحين ينتهي التقدير إلى انّ الله أراد طريق الشريعة، وحثّ إليه باصرار ودعا لسلوكه والتزامه والعمل به بقوة، فستكون الحصيلة أن أي طريق آخر يستلزم طيُّه والسير فيه إهمال الشريعة أو إلغاءها، أو جزء منها، لا يعبّر عن طريق الله، ولا يكون سبيلاً له، وهو يقيناً طريق غيّ وضلال.

بالاضافة إلى ما مرّ نجد أنّ القرآن يعرّف الاسلام ويصفه في الآية (٣٠) من سورة الروم، وآيات أخرى، بانه دين الفطرة، ويوضح للانسان انّ سعادته الحقيقية لا تتحقق الّا من خلال دين خاص، ولا تؤمن الّا بمنهج حياتي معين (أعمال حياتية خاصة)، يكون في تواؤم مع الجبلّة الخاصة للانسان وفي تطابق مع تكوينه. فالانسان مخلوق خاص، لكنه في الوقت نفسه جزء لا ينفكّ من نظام الوجود العظيم، وهو يسير إلى جوار هذا النظام الواسع الكبير (قافلة

الوجود) نحو الله. وحين يكون الانسان في سير وسلوك إلى الله، فيجب أن ينتخب طريقاً ويختار في حياته نهجاً خاصاً يتسق مع مقتضيات الخلق وينسجم مع نظام الوجود والتكوين الذي هو جزء لا ينفك منه، من دون أن يكون النهج المنتخب في تناقض أو تضاد مع النظام الوجودي وجهاز التكوين.

هذه الخصوصية ينطوي عليها منهج الشريعة الاسلامية المقدسة، حيث جاءت بنودها العقيدية والعملية في تطابق مع خلقة العالم وتكوين الانسان، بالشكل الذي تسوق فيه الانسان الخام* ـ وهو الانسان الذي أوجده النظام التكويني ووضعه في جادة السعادة وسبيل المعاد ـ وتضعه على الطريق بالاعتماد على رصيده الفطري والزاد والراحلة التي تهبه إياها فطرته، وتهديه إلى آخر مراحل الكمال والسعادة.

لقد ربّى الدين الاسلامي الحنيف، الانسان في اطار حالة اجتماعية وحرّم عليه مجموعة من الافعال والاقوال التي تلحق الضرر بموقعه التكويني، وأوجب عليه في المقابل مجموعة من الافعال والاعمال وأمره بتنفيذها والعمل بها نظراً لما تحققه له من نفع في حياته الخالدة [الأخروية]. ومنهج الاسلام في ذلك يقوم على عدم تمييز أحد، واستثناء فرد من الافراد، كما لم يجز لاية طبقة أو فئة من الناس ان تختار نهجها في الحياة [بعد أن اختارت الشريعة للانسان الطريق المنسجم مع بنيته التكوينية، والمتسق مع نظام الوجود الذي يعيش فيه]

---

* الانسان الخام هو الانسان الطبيعي الذي لم تلوّث فطرته بعد، وقد مرّ في الكتاب الاول من هذه السلسلة مراد الطباطبائي من الانسان الطبيعي. [المترجم]

أو أن تلجأ إلى أعمال وأفعال خاصة تكون خارج المنهج الاسلامي العام.

فليس الانسان حراً [في إطار النظرة الاسلامية] في اختيار الحياة الفردية ـ بعد أن أقامت الشريعة حياته وربّته على أساس اجتماعي ـ أو أن ينصرف عن الزواج والتناسل [إلى الرهبنة] أو يترك ممارسة العمل وما يتصل بدائرة المعاش، أو يعتبر أن بعض الواجبات تشغله عن الحق وتصرفه عنه فيسعى لإسقاطها وتركها [نظرية إسقاط التكاليف عند فريق من المتصوفة] كما لا يجوز له أن يتخذ من بعض المحرمات كالحبّ المحرم وشرب المسكر وهتك السرّ، وسيلة للوصول إلى الحق، ويعدّها شرطاً في السير والسلوك، كما ليس له أن يعتبر ممارسة الشحاذة والاستجداء وكل ما يهتك حرمة الانسان وينزل بكرامته ووجاهته، سبباً في تهذيب الاخلاق!

وعلينا أن ننبه أن مبتغانا من هذا الكلام هو الاشارة إلى مجموعة الافعال والاعمال المخالفة للشريعة التي دخلت جزءاً من الطريقة. ولكي يتضح المراد بشكل أفضل نشير إلى هاتين النقطتين:

أولاً: لا نقصد من المخالفات الدينية التي أشرنا إليها، المعاصي التي تصدر من الافراد لضعف الايمان وتُرتكب لعدم الاعتناء بأحكام الدين وتشريعاته، فمثل هذه الممارسات عمّت جميع أنحاء العالم، حتى أضحت الاكثرية الكاثرة من اتباع الأديان المختلفة لا تلتزم بما عليها من واجبات وتكاليف، بل أخذت طريق الفساد والتهتك والانحلال.

ثانياً: لا يحمل بحثنا هذا أي بعد دعائي ـ تبليغي [تبشيري] فليس هدفنا أن نحرّض الرأي العام ونثيره ضدّ طائفة أو فرقة معينة. فقد بلغ السيل الزبى، واذا

أردنا أن نضع اليد على أفعال وأعمال وممارسات أية فرقة أو طائفة، بحيث نأخذ عليها هذا الامر أو ذاك، ونحصي عليها اللمم، فسنجد أن في الطوائف والفرق الاخرى ما هو أسوأ وأشدّ انحداراً!

بل غاية مرادنا أن نشير إلى مجموعة من الممارسات والافعال والاعمال، التي نفذت من خارج الشريعة الاسلامية، إلى مختلف التيارات العرفانية، بحيث أضحت جزءاً من الطريقة.

الجواب على إشكال

وما نخلص إليه أنّ النصوص الدينية كما تدلّ على انّ طريق الكشف والشهود، هو أحد الطرق (المعرفية) للوصول إلى الحقائق الدينية والمعارف الالهية؛ فهي تدل أيضاً على أنّ زاد وراحلة هذا الطريق هي المواد العقيدية والعناصر العملية المبينة في الكتاب والسنّة؛ وأنّ النافذة الوحيدة التي يمكن من خلالها أن ينكشف أمام الانسان فضاء الحقائق الناصعة وتتجلى له، يتمثل بالعمل بالشريعة وحدها.

قد يرد هذا السؤال: اننا نلتقي بكثير من أهل التعبّد والزهد والعبادة، من الذين لا يتوانون أبداً عن الطاعات والعبادات، الّا اننا نجدهم مع ذلك، لم يتقدموا ولو خطوة واحدة على طريق معرفة الحقائق.

ما يجب أن ننتبه إليه في هذا المجال، هو أن البنية الداخلية (الباطنية) للانسان مختلفة تماماً كبنيته الظاهرية، وأن ما يُشهد من اختلافات في التركيبة الظاهرية للانسان له نظير من اختلاف تركيبته الباطنية. فكما انّ هناك انحرافات

مزاجية مختلفة في طبائع الانسان، فكذلك هناك نظائر لها من الاعوجاجات الباطنية فيه. ويمكن أن تقترب صورة المسألة من خلال مثال الغذاء والدواء، فالمعروف أن الاغذية والاطعمة مأخوذة بجميع أنواعها من اجزاء الطبيعة، الّا انها لا تتسق وتتوافق ـ جميعها ـ مع مزاج الانسان وطبعه. فتركيب معين قد يكون في مكان (لشخص) دواء، بينما يكون في الآخر غير قابل للهضم، وقد يكون شفاءً في موطن وسماً في موطن آخر.

هذا القياس والنسبة يصحّان أيضاً على الاغذية والادوية الروحية، فالتعاليم العملية والاخلاقية للشريعة التي تستهدف اصلاح الروح الانسانية وتهذيبها، بما تنطوي عليه الارواح من اختلافات فاحشة بين البشر، لها حكم التعاليم الطبية في الاغذية والادوية.

ولدينا في شرع الاسلام، ادوية وسموم عامة تتمثل بما ينص عليه الفقه من واجبات ومحرمات عملية، تجب رعايتها ـ وامتثالها ـ (عملاً وتركاً) للحفاظ على مستوى الحدّ الادنى من الصحة الروحية للانسان. ولكن ثمة أمام الانسان اذا أراد بلوغ مراتب أرفع ودرجات أعلى في طريق الكمال الروحي، خطوات أخرى عليه أن يخطوها في طريق الاصلاح وتنقية الحالات الروحية، وعليه أن يطوي مجاهدات دقيقة وعميقة اذا ابتغى تخلية قلبه عن غير ذكر الله، وأراد تحصيل اخلاص العبودية الكامل. وبلوغ هذا المستوى لن يكون بدون تنظيم دقيق للحالات الروحية على يد خبير عارف. وهذه في الواقع هي مجموعة من المسلّمات التي لا مجال أبداً للتردّد فيها.

ومن هذا يتضح انّ رعاية جانب المراقبة الكاملة في الاعمال الدينية من

خلال التزام الطاعات والعبادات، هي السبيل الوحيد الذي يثمر مرحلة التقوى الدينية العامة ولا غير. كما يتضح أيضاً أنّ السير في مراتب الكمال التي تلي مرحلة التقوى العامة، والارتقاء في المدارج العالية للسعادة الباطنية تحتاج إلى دليل وقائد يقتفي الانسان خطواته على الطريق إليها ويسير بتوجيهه ومن خلال هدايته وارشاده، حيث يأخذ بيده في هذا السبيل. ومما لا ريب فيه أنّ اطاعة الدليل فيما يصدره من تعليمات وضوابط للارشاد والتوجيه، لا يكون الّا في اطار الرعاية التامة لمتن الشريعة، وليس ـ للدليل ـ أن يعطي تعاليم وأوامر لا تجوز بحكم الشريعة، فيحلل حراماً ويحرّم حلالاً.

نحو الحياة المعنوية

في خاتمة البحث، وكخلاصات أخيرة، ينبغي القول أنّ مذهب الشيعة؛ أي ما يستخلص من معطيات الكتاب والسنة طبقاً لما نقل وروي عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، يشار إليه بما يلي:

١ ـ انّ وراء عالم المادة والطبيعة وخلف حجاب الغيب، حقائق أصيلة ستكشف أمام الانسان آجلاً أم عاجلاً. فعلى مشارف الموت ويوم القيامة سيطلع الانسان على هذه الحقائق وتبدو مشهودة له مكشوفة أمامه.

٢ ـ مع انّ الانسان سيدرك بالضرورة والجبر ـ أراد ذلك أم لم يرده، ومن خلال مسير حياته الخاصة ـ حقيقة عالم الوجود عياناً، حيث سيبلغ في نهاية المطاف يوماً (المعاد) لا تبقى في ذهنه من ذلك أية شبهة وشك، الّا انّ أمام الانسان في الوقت ذاته، طريقاً اختيارياً اكتسابياً، يكون بمقدوره اذا طواه أن يشاهد في النشأة الدنيوية هذه، الحقّ والحقيقة وينكشفان أمامه.

٣ ـ يتمثل هذا الطريق بنهج الإخلاص في العبودية للحق.

٤ ـ لما كان الحق (تعالى) قد حصر الطريق إليه بالإسلام بنسخ سائر الشرائع والاديان الاخرى، فإنّ الطريق إلى الحق والحقيقة، وسبيل حيازة السعادة الحقيقية، بات يتمثل بالاتباع الكامل للشريعة الاسلامية.

وكنتيجة لذلك، لن يفضي أي طريق لا يقوم على أساس الشرع ونظّم بعيداً عن عناصره، إلى الكمال والسعادة الحقيقيين. كما لن يشير مسلك السير والسلوك الذي يتمّ عن طريق الشرائع الاخرى، إلى السعادة الحقيقية للانسان.

وهناك نقطة صغيرة في هذا الشأن، ولكنها مهمة جداً في الوقت ذاته؛ تتمثل في أنّ الاسلام يعذر جهل الانسان اذا كان عن عجز وقصور، لا عن تقصير، ولا يحكم على الذين جهلوا الحق ولم يعرفوه لعوامل اضطرارية، بالهلاك الابدي، ولا يدع هؤلاء طعمة لليأس من رحمة الله الرؤوف التي لا نهاية لها.

فكم من شخص ظلّ يجهل شطراً من المعارف الحقة، أُخذ بيده إلى طريق الاستقامة والهداية، لما يتحلى به من روح تحمل استعداد اتباع الحق والخضوع له والتسليم إليه، حتى أضحى في النهاية في صفّ ارباب الكمال، متوّجاً بشرف نيل السعادة الواقعية والابدية.

يقول تعالى: «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سُبلنا وإن الله مع المحسنين»[٦٤].

ويقول الرسول الاكرم في كلامه المعجز: «مَن عمل بما يعلم رزقه الله علم ما لا يعلم»[٦٥].

٥ ـ ثَمَّ مسألة مصيرية أخرى، مُقوِّمة للمسائل الاربع السابقة، اذ هي

القاعدة التي تقوم على أساسها تلك المسائل، وهي الامامة، التي تعدّ نظرية خاصة بالشيعة. وفحوى هذه النظرية، انّه كما هناك لظاهر الشريعة مُبيِّن ومحامٍ فكذلك يلزم باطن الشريعة التي هي مرحلة الحياة المعنوية للانسان ومقامات القرب والولاية، وجود حامل وحافظ وقائد يتقدم الركب والقافلة. وكما يوجد بإزاء البنية الظاهرية للشريعة بنية باطنية، يوجد أيضاً في محاذاة مقام قيادة الظاهر مقام لقيادة الباطن.

انّ الله (عز اسمه) يختار في كلّ عصر واحداً من أفراد النوع الانساني، ليرشد بواسطته الآخرين إلى مختلف درجات هذا المقام.

والامام تنكشف له الحقيقة من وراء حجب الغيب بلا واسطة وبالتأييد الالهي فقط فيطوي درجات قربه وولايته، والآخرون يهديهم الامام إلى مقاماتهم الكمالية المختلفة على قدر استعداداتهم المتفاوتة التي اكتسبوها. وقد سوّغت هذه النظرية (التي استفادها الشيعة من الكتاب والسنة عبر المنهج التعليمي لائمة أهل البيت) لبعضٍ اتهامهم بالغلوّ في حق أئمة أهل البيت (عليهم السلام).

وهؤلاء جماعة اتخذت موقفاً تحت تأثير «حلول الالوهية» الذي مرّ ذكره آنفاً، وراحوا يفكرون بالحقائق الدينية بنمط التفكير المادّي والمنطق الحسّي. فكان مآلهم الاعتقاد أن لا شيء غير المادة في عالم التكوين والوجود، وانّ ارتباط الاعمال بالثواب والعقاب وكذلك الجانب المعنوي ومدارج القرب والولاية، ما هي سوى مجموعة من المفاهيم الاعتبارية وغير الواقعية، وبذلك اضطروا لأن يفترضوا انّ ربّ الخلق هو وحده المجرد من المادة الذي يتحلّى

بالأصالة.

على هذا الاساس ذهبوا إلى انّ الاصالة هي لله (عز اسمه) وللمادة فقط؛ والشيء الطبيعي انّ لازمة هذا النظر ستتمثل في انّ اثبات اصالة أي شيء ما وراء المادة، من قبيل النفس الانسانية أو المقامات المعنوية والصلات فيما بينها، هو شرك وغلوّ!

لقد درسنا في مواطن مناسبة هذا البحث وابَنَّا بوضوح فساد جميع هذه الاصول والمقامات، وفي هذا المجال نكتفي بالاشارات الاجمالية التي مرت أوائل هذه المقالة، وما ذكرناه خلال محادثاتنا العام الماضي.

تتمة البحث

يتّضح مما مرَّ أنّ هذه الطريقة يمكن أن تسمّى بعلم معرفة الله [التوحيد] وكذلك بعلم معرفة البعث [المعاد]كما يمكن ان تسمى أيضاً بعلم الامامة[٦٦].

برنامج الاسلام الجامع في هذا المجال

في الرسالة التي نشرناها ملحقاً لمحادثات السنة الماضية سقنا بحوثاً اجمالية نسبياً، في اطراف الولاية والحياة المعنوية، التي يدعو الاسلام العالم الانساني إليها، كما عرضنا للطرح الاصلاحي؛ وبعبارة أبسط للبرنامج الشامل الذي وضعه لإنقاذ البشر، بحيث يؤمّن من خلاله الحياة المعنوية لهم كما هي وكما ينبغي أن تكون.

وما نبتغيه الان في الواقع هو إعادة البحوث ذاتها، ولكن بتغيير الاسلوب

وبتعبير أبسط وأوضح يتسق مع نمط البحث والحوار في هذه المقالة. ولكن لمّا كان هذا البحث هو أهم بحث يطرح في موضوع الوظائف الانسانية الكلية، ونظراً لسعته وامتداده حيث له ألوف المناشئ التي يصدر منها ومئات الالوف من الفروع، فتجب إذن رعايته بدقة أكمل واحاطته بتأمل أعمق.

ينشد الانسان بالفطرة التي وهبها الله له وبطبيعته المتطلعة الباحثة التي ينطوي عليها، الواقع دائماً ويتطلع اليه، ولا يبحث عن التصوّرات الخرافية الفارغة. والانسان يخضع إلى الواقع ويذعن إليه، لا إلى أي لهوٍ وعبث. والاسلام أيضاً الذي يعتبر نفسه ديناً فطرياً، لا يريد في أصول دعوته وكلياتها أكثر من هذه الكلمة من الانسان: أن ينقاد إلى الحق ويتبعه طبقاً للميثاق الذي أخذه التكوين منه والذي استجاب بموجبه لنداء الحق والحقيقة. فاذا كان الحق والحقيقة اللذان أدركهما أمراً اعتقادياً فعليه أن يستقيم على تلك العقيدة، واذا كانا أمراً عملياً فعليه أن لا يتوانى عن تنفيذه.

اذا آمن الانسان بقيمة للحق والحقيقة ولم يعادِهما مُراغماً لحكم فطرته وطبيعته، ثم خطا الخطوة الاولى على هذا الطريق، فسيقبل الاصول الاولى للفطرة التي أدركها، والتي هي نفسها أصول الاسلام الثلاثة (التوحيد والنبوة والمعاد).

وعندما يؤمن الانسان بالاصول الثلاثة بغريزته الحيّة المذعنة للحق، ويفهم عن طريق الايمان واليقين أنّ له إلهاً واحداً، وأن وجود الانسان الضعيف الذي تكتنفه الحاجة من جميع جهاته، مفتقر من كلّ جهة إلى وجود الهه المطلق الذي لا حدّ ولا نهاية له، وعندما يدرك انّ وجوده الضعيف المحدود المملوء فقراً

وفاقة ليس محصوراً في نطاق الحياة الدنيوية الدنيئة، وأنه غير مستغنٍ عن الحياة المعنوية والسعادة الروحية، وعندما يعرف أخيراً انه لكي يؤمّن سعادته الدنيوية ويكسب السعادة المعنوية يجب عليه أن يطوي طريق العبودية، عندها سيعمل بالاوامر والنواهي التكوينية والتشريعية لخالقه وبارئه.

طبيعي أنّ مثل هذا الانسان سيبذل جهداً لا يداخله النصب لأخذ المعارف الاعتقادية والعملية للدين وسيسعى دون تعب في ذلك. مثل هذا الانسان سيتحرك بنوع من الحب والعلاقة المفرطة، وستظهر عليه عن طريق الجذبة، المودّةُ والمحبة لساحة خالقه المنزّه، والذي لا يعدو أي جمال ونقاء الّا أن يكونا مثالاً محدوداً من نقائه وجماله المطلقين.

سيكون أكبر همّ هذا الانسان أن يعرف من خلال حاجته وفقره، ربّه الغني بمشاهدة جماله وجلاله ،الذي يخرج عن نطاق ادراك أي حسٍ ووهمٍ وعقل، لاسيما عندما يكون قد بلغه خطاب سماوي، فيه: «يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضرّكم من ضلّ اذا اهتديتم»[٦٧] وفيه: «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سُبلنا وانّ الله مع المحسنين»[٦٨].

ولاجل تقريب الفكرة للذهن يمكن أن يضرب لها هذا المثال الحسّي، وان كان الحسّ لا يستطيع ان يحيط بالمعنويات أبداً، ولا يسعه ان يفيها حقها. لو افترضنا انّ هناك حوضاً من الماء متصلاً بالبحر عن طريق الانبوب؛ فهذا الحوض وان كان له شعور بوجوده وهويته الخاصة، ولكنه سيرى نفسه فيضاً من ذلك البحر، ورشحة من رشحاته غير المتناهية، وليس مجرد عدد من ألتار الماء المستقلة المنفصلة عن البحر. وعندئذ سيأخذ ادراك البحر والشعور به حيزاً

بديلاً من الادراك والشعور الجزئي للحوض.

عندما يرى الحوض نفسه [تجلياً] للبحر يكون قد حصل على واقعية البحر في نفسه، وعندئذ سينكشف امامه وجود وهوية جميع الاحواض في العالم، وستغدو امامه مظاهر محدودة وجزئية لنفسه. وعندئذ سينظر ذلك الحوض إلى نفسه بعين بحر ممتد لا أمد لشواطئه، وليس بنظرة حاسرة قصيرة قريبة منه، وسيرى نفسه في مقابل عالم الوجود الواسع الممتد، من خلال حاجة البحر وافتقاره المطلق، لا من خلال حاجته الجزئية المحدودة؛ سينظر لنفسه عن ذاك السبيل إزاء عالم الوجود الفسيح الذي يحيط البحر من الداخل والخارج، وستعتوره الدهشة حيال العظمة المذهلة لعالم الوجود فيمحى فيه ويفنى.

والانسان أيضاً سيدرك بملازمة بصيرته النافذة ومشاهدة حاجته وفقره الوجودي، ان فقره يرتفع بسلسلة من الفيوضات المتصلة بفيض رحمة الحق غير المتناهية. ومن خلال ارتباط تلك الفيوضات بعضها مع بعض يتقوّم [ينبثق ثم يبقى ويدوم] وجودٌ اسمه «الوجود الانساني».

وبمشاهدة هذا الاتصال يتّسع الشعور الانساني، وعندئذ تأخذ مشاهدة فيوضات الحق [جل علاه] ورحمته العامة مكانها بديلاً عن المشاهدة الجزئية المحدودة لذلك الانسان.

وعندئذ تنفتح عين بصيرة الانسان وبصره الباطني تلقاء العظمة الذاتية للحق، هذه العظمة التي تتخطى كلّ وصف وبيان وتعلو عليها، وسيقع متلاشياً ممحواً فانياً هو وكلّ شيء إزاء كبرياء الحق غير المتناهية واحاطته المطلقة،

وسيدرك عياناً عجزه من الاحاطة العلمية بالحق سبحانه.

وهذا المثال وإن كان حسّياً، وقد مرّ أن لغة الحسيات أعيى وأصمّ من ان تستطيع أن تصف الواقعيات المعنوية، فان لم يكن فيها أي نقص وعيب فيكفيها نقصاً انها تريد تجلية العيان بالبيان، ولكنه على أي حال مثال يضيء إلى حدٍ ما ذهن انسان باحث مفكّر.

ولا يخفى على أيّ باحث منصف أنَّ هذا المعنى للمشاهدة والادراك الذي وصفناه بالمثال السابق، يرجع في الحقيقة إلى نقطة كون الانسان متعبداً للحق مذعناً إليه [متعبداً للحق منساقاً إليه فطرياً وغريزياً] واذا ما قدر له الانقطاع عما سوى الحق، فسييمّم وجه الفاقة والحاجة تلقاء ساحة الحق [سبحانه] وسيشرف من نافذة التعبد للحق والاذعان إليه [فطرياً] على ساحة كبرياء الحق.

بعبارة أبسط: انّ هذه الصفة الباطنية المتمثلة بالانقياد للحق وعبادته ستكون كالمرآة تجلّي الحق للانسان. ومن هنا يتضح انّ ما يحصل للانسان من انواع الصفات والحالات الباطنية في سير العبودية، والتي تأتيه عن طريق الطاعات المختلفة والعبادات المتنوعة، هي تماماً كالوصف المذكور لخصلة [فطرة] الاذعان للحق والتسليم والتعبد له، اذ كلّ واحدة منها بمنزلة مرآة تنعكس منها مشاهد سماوية مختلفة وجميلة. ومردّ ذلك ان لكل واحد من أقسام الطاعات وضروب العبادات، طريقاً يوصلها بساحة الحق الرفيعة المنزهة، ويربطها به، وفي النتيجة ستُصيّر في الانسان وتُظهر فيه حالة من الحضور والانجذاب الخاص، بحيث تُريه من خلال توجهه إلى العالم الاعلى عن هذا الطريق، مشاهد أجدّ. وهذه بذاتها حقيقة علمية ونظرية ذات قيمة،

تعطي النتيجة التالية: انّ انحراف السليقة في الرياضات والمجاهدات المعنوية يستوجب انحراف المرآة الداخلية (الباطنية) للانسان (التي تُظهر له الحقائق). وبذلك فانّ أول وظيفة تجب مراعاتها على الانسان الذي له باع وتضلّع في هذا المضمار، هو أن يلازم في جميع الاحوال الدين الفطري؛ أي أن لا يضع قدمه خارج ظواهر الشريعة والسنّة، وان يحترز من أي زيادة أو نقيصة.

وبعطف النظر على الفكرة التي ذكرت في الفصل السابق في معنى «الامامة» يتبيّن انّ كمال هذه الحياة المعنوية والسعادة على نحو الاصالة هو لمقام الامام وللشخصية المعنوية لإمام العصر [أي للامام الموجود في كلّ عصر] وهي على نحو الوراثة والتبعية غذاء معنوي للشيعة وأتباع الامام الذين انخرطوا في صراط الولاية، واحتذوا في مسار العبودية خطى الامام وساروا في دربه واتبعوا مسيره.

ذكّرنا في بحوث السنة الماضية بهذا المعنى المتمثل في أنّ البحث الدقيق في الكتاب والسنة وتفحّص نظام التكوين ودراسته بتأمل من وجهة نظر فلسفية، يفضيان إلى نتيجة مؤدّاها انّ مقتضى خلقة الانسان والعالم وتكوينهما، حيث يكون الانسان نوعاً اجتماعياً يتميّز على سائر الحيوانات بالتعقل والتفكير، هو وجوب ايمانه بدين الاسلام.

أي يجب على الانسان أن يأخذ مجموعة من العناصر العقيدية والعملية كبرنامج لحياته؛ وهذا البرنامج هو نفسه الذي يريده عالم التكوين من الانسان الواقعي وتمليه عليه بنيته الانسانية الخاصة. ونظام الخلقة والتكوين في العالم وبنية الانسان الخاصة انما يريدان من الانسان ذلك؛ لانّ سعادته في الدارين لا

تتحقق، وحياته الصورية والمعنوية لا تؤمَّن، من دون ذلك البرنامج الحياتي.

كما قلنا أيضاً انّ التنبؤ النظري عن طريق منهج البحث الفلسفي، ومن خلال نصوص الكتاب والسنة أيضاً، يفضي إلى انه سيكون لهذا الدين الفطري في المستقبل الغلبة والظهور التام، وسيأتي اليوم الذي يكون فيه دين التوحيد منتشراً بين البشرية، غالباً متَّبَعاً، وسيظهر ما هو مدفون من الكمالات الانسانية في طبيعة البشر وجبلّتهم.

ولمّا كان طبيعياً انّ أفضل اشكال الكمال التوحيدي والديني وأجدرها قيمة، يتمثل بتخطي الانسان مرحلة الاعتقاد الفكري والايمان بالغيب، إلى بلوغ «العيان»، فلا يمكن عندئذ ان يتم الظهور التام لدين التوحيد من دون ظهور معنى «الولاية».

لقد ساق الكتاب والسنة هذه الحقيقة وبشّر المسلمين بها بلسان معبّر ناطق، وقد ذكروا في وصف ظهور ذلك اليوم أنه: عاش المؤمنون في عهد النبي الاكرم وتحت قيادته وفي ظلال ولايته، مجتمعاً صالحاً، كان صلاحه يكثر يوماً بعد آخر ويزداد نمواً. بيد انّ الانحطاط الباطني والضعف في التقوى الدينية اللذين سيصابان بهما، سيجعل المحيط الديني الصالح الذي أخذ يذوي ويتلاشى، عرضة لفتن أكبر وتغييرات معنوية أعمق، وسيغدو العالَم الديني أكثر اضطراباً وأدعى للفتنة يوماً بعد آخر★[٦٩].

★ يقدم المؤلف في هذه الجمل أوصافاً مختصرة لما جاء في القرآن والسنة عن اخبار هذه الامة ←

ستُترك ظواهر الشريعة وتهجر، أو تكون في حكم المهجورة، وسيتعرض باطن الشريعة أكثر للهجران والترك من ظاهرها!

انّه ليل مدلهم يرخي الظلام استاره عليه، ثم يسفر عن صبح مضيء ومتلألئ يهب العالم الانساني الحياة.

وهذا اليوم الذي سيبدّد ظلمة ذلك الليل البهيم، هو يوم من أيام الله، لا كالايام الأُخر، التي كانت من أيام الشيطان. هو يوم تتفتح فيه بظهور «المهدي الموعود»، بصيرةُ أهل الارض، ويرمي فيه دين التوحيد بظلاله على المجتمع البشري كاملاً، وتتجلى فيه حقيقة الدين ومعنويته وتسفر للبشرية جمعاء[٧٠].

← في خط استقامتها أولاً، وانقلابها وتعرضها للفتنة بعدئذ، وما سيبلى به الدين من فتن تدعه غريباً، إلى ان تعود له غضاضته ثانية وتكون له الغلبة والظهور. [المترجم]

الكتاب الثالث

الهوامش التوضيحية

الشيخ علي أحمد ميانجي

السيد هادي خسروشاهي

شواهد قرآنية

(١): بدلالة الآية الشريفة: «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم» (الروم:٣٠). وقد مرّ توضيح هذه المسألة في الحوارات السابقة (سنة ١٩٥٩) حيث يمكن بصددها مراجعة كتاب «الشيعة» الذي ضمّ تلك الحوارات.

(٢): بدلالة قوله تعالى: «إن يتبعون الّا الظنّ إن الظنّ لا يغني من الحق شيئاً» (النجم: ٢٨).

(٣): بدلالة الآية: «ان يتبعون الّا الظن وما تهوى الأنفس» (النجم: ٢٣) وكذلك قوله تعالى: «ولا تتبع الهوى فيضلّك عن سبيل الله» (ص:٢٦). وآيات كثيرة أخرى لها دلالة على الموضوع.

(٤): ليس كلام الحقّ (سبحانه) ككلامنا نحن البشر يتألف من مجموع أصوات، تدلّ فيه الكلمات (اللغة) التي وضعها البشر واتفقوا عليها، على معانٍ مقصودة. كما ان تكلّمه (سبحانه) لا يشبه تكلّم المخلوقين الذي لا يكون من

دون جسمية المتكلم، والحق (سبحانه) منزّه عن الجسمية، بل كلامه (جل وعلا) هو خلق شيء له دلالة على المعنى. ونتعلّم من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) أنّ: «قوله فعله».

(٥): الامر والنهي، وسائر الاوامر الاعتيادية هي نوع من الاعتبار الاجتماعي التي تصدر في الغالب بواسطة اللفظ أو الإشارة. وهي تحتاج من كل جهة إلى جسمية الآمر الناهي واجتماعيته؛ وشيء مثل هذا محال على الله (عز اسمه). بل أمره ونهيه هو أن يخلق شيئاً يدعو بوجوده (المخلوق) إلى الفعل أو الترك. [كما تدعو النار للحذر والابتعاد عنها والماء للاقتراب منه]

لقد أوضحنا معنى الامر والنهي في المقالة السادسة من كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي»، كما بحثنا معنى الكلام مفصلاً في تفسير الميزان. [ينظر: ج٢، ص٣١٤، ٣٢٥].

(٦): التوبة: ٤١.

(٧): يمكن أن نستفيد هذه الفكرة بشكل واضح من خلال الآيات القرآنية وكلمات الامام علي (عليه السلام) أول أئمة الشيعة. وقد مرَّت الاشارة إليها أيضاً في القسم الاول من الحوار (سنة ١٩٥٩)، إذ يمكن مراجعة كتاب «الشيعة» بشأن ذلك، كما يمكن مُراجعة الجزء السادس من تفسير الميزان.

(٨): قوله تعالى: «ألا إنّه بكلّ شيء محيط» (فصلت:٥٤).

(٩): قوله تعالى: «ذلكم الله ربّكم خالق كلّ شيء لا إله إلّا هو» (غافر: ٦٢). وكذلك قوله تعالى: «إن الحكم الّا لله» (يوسف: ٤٠).

(١٠): ورد في خطب أمير المؤمنين عليه‌السلام: «متجلّ لا باستهلال رؤية».

(١١): الأديان الوثنية لا تقول بالنبوة بمعناها الديني المتداول؛ أي أنّ الله

(سبحانه) يصطفي أحد أفراد البشر ويختاره بالوحي ويبعثه إلى الناس رسولاً بشرائعه وتعاليمه. واذا كان الامر كذلك، فإنّ إطلاق هذه الاتجاهات الوثنية اسم النبي على بعض الناس أحياناً، لايراد منه النبى بالمعنى (الديني) المعروف، بل المراد منه الانسان الكامل الذي يدعو إلى الحقيقة.

بيد أنّ النصرانية قامت على أساس النبوة، وإنّ السيد المسيح، وإن قالوا أنه ابن الله، الّا أنه يبقى بنظرهم نبياً مبعوثاً.

(١٢): بدلالة قوله تعالى: «وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلّا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم» (آل عمران: ١٩).

(١٣): قوله تعالى: «وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل» (التوبة: ٣٠) وفي الآية ما يدلّ على تشبّههم فيما ذهبوا اليه بالوثنية التي سبقتهم.

(١٤): قوله تعالى: «اتّخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أُمروا إلّا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلّا هو» (التوبة: ٣١). وكذلك قوله تعالى:«إنّ كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدّون عن سبيل الله» (التوبة: ٣٤).

(١٥): قوله تعالى: «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألّا نعبد إلّا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتّخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله» (آل عمران: ٦٤).

(١٦): تمّ التوفر على بيان هذه المسألة في تفسير الميزان، خلال الحديث عن قوله تعالى: «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا» (آل عمران: ١٠٣) والآية الكريمة: «ياأيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافّة ولا تتبعوا خطوات

الشيطان» (الأنعام: ١٤٢) وأماكن أخرى من التفسير يمكن مراجعتها لمن يطلب المزيد.

(١٧): قوله تعالى: «لا يتّخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين» (آل عمران: ٢٨). وثمة في كتاب الله آيات كثيرة تفيد هذا المعنى، وتنهى بشدّة عن الميل والتآلف الروحي مع الملل غير الاسلامية.

(١٨): استفدنا هذه الفكرة واستوفينا البحث عنها مفصلاً في تفسير الميزان، من خلال تفسير قوله تعالى: «اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون» (المائدة:٣) وذلك بربط هذه الآية بآيات أخرى تناسب الموضوع.

(١٩): قوله تعالى: «وقال الرسول يا ربّ إنّ قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً» (الفرقان: ٣٠).

(٢٠): أبنّاه مفصلاً في تفسير الميزان، في ظلال الآية الشريفة: «يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبّهم ويحبّونه» (المائدة:٥٤).

النبي انساناً

(٢١): يؤكّد القرآن الكريم في آيات كثيرة أنّ النبي الاكرم هو عبد مخلوق، ليس له من الاستقلال الذاتي شيء. ففي سورة الأعراف (آية: ١٨٨) نقرأ قوله تعالى: «قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضرّاً إلّا ماشاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسّني السوء إن أنا إلّا نذير وبشير لقوم يؤمنون».

وقد أمرنا الله (تبارك وتعالى) أن نذكر نبيّه بالعبودية في تشهّد كلّ صلاة حيث نقول: «أشهد أنّ محمداً عبده ورسوله» لكي يترسخ في قلوبنا معنى

عبودية رسول الله من خلال هذا الاعتراف. وقد روى عمر بن الخطاب عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه نهى عن الإفراط بإطرائه ومدحه والثناء عليه كما مُدح عيسى، بل ذكر قوله: بل قولوا عبد الله ورسوله. (سيرة ابن هشام، ج٤، ص٣٣٧).

وحين نعود إلى سيرة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلّم) نجد أنه أثبت هذا المعنى وأكّده من خلال سلوكه وأقواله طيلة فترة البعثة، من دون أن يدع لشاكّ أدنى ريبة تدلّ على خلاف ذلك.

وقد كان (صلى الله عليه وآله وسلّم) حريصاً على تجسيد معنى العبودية هذا في معاشرته وسلامه وطعامه ومفردات سلوكه على الأخصّ. ومن جهتها توفّرت كتب السيرة على بيان أخلاقه بصورة مفصلة، كما نلحظ ذلك مثلاً في سيرة ابن هشام، السيرة الحلبية، سيرة زيني دحلان، ولا سيما في كتاب «الشفا» للقاضي عياض [الشفا بتعريف حقوق المصطفى، للقاضي عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي المالكي، ٤٩٦ ـ ٥٤٤ هـ.] وشرح «الشفا» تأليف الملّا علي القاري (ج١، ص٢٨٧ ـ ٢٩٤) وكذلك المجلد السادس من البحار [الطبعة القديمة] وسفينة البحار.

في ظل تعاضد جميع هذه الأدلّة (النظرية) والسلوك العملي، لا يبقى لأحد مسوّغ للقول بفكرة «الحلول والاتحاد». ولكن الذي حصل هو أن طفحت بعض الأفكار المترسبة من العهد الجاهلي وتجلّت في أقوال وسلوك بعض الناس لقرب عهدهم بالجاهلية، حيث لم تكن الأفكار الإسلامية وحقيقة التوحيد قد نفذت واستقرت في أعماق قلوبهم بعد.

وقد كان من تبعات مظاهر الجاهلية لدى هؤلاء أنّهم تصوّروا انّ الدين

والعقائد الاسلامية مرتبطة بوجود رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) بحيث لا يملك الانسان بموته الّا أن ينفض يديه ويقرأ الفاتحة على الدين!

يمكن الاشارة إلى المظاهر الجاهلية هذه من خلال الوقائع التالية:

١ ـ لم يكن المرتدّون في اليمامة والبحرين واليمن بعيدين عن هذا التصور، وان كانت الصورة الظاهرة لحركة الارتداد قد تلبست بدعوى النبوة، كما حصل للأسود العنسي في اليمن، ومسيلمة في اليمامة. فما أظهره هؤلاء من ادّعاء النبوة، كان لبلوغ مقاصد مادية. أما من تابعهم من المرتدين، فقد ارتدّ عن الاسلام بالاستناد إلى تلك العقيدة التي تربط الدين بحياة النبي وديمومتها. لذلك ترى المرتدين في البحرين، قالوا: «لو كان محمد نبياً ما مات».

يراجع: الطبري، ج٢، ص٥٢٠؛ والكامل ج٢،ص١٤١؛ والبداية، ج٦، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

٢ ـ اضطرب أهل مكة حين نزل بهم خبر وفاة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) وفكّروا بالارتداد حتى انبرى لهم سهيل بن عمرو من أشراف خزاعة، وكلّمهم بقوله: «من كان يعبد محمداً فإنّ محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإنّ الله حيّ لا يموت».

يراجع: الإصابة، ج٢، رقم ٣٥٧٣؛ والاستيعاب، ج٢، ص٣٧١ ـ ٣٧٢؛ والبداية، ج٥، ص ٢٧٩؛ وتأريخ أبي الفداء، ص١٦٠؛ والدر المنثور، ج٢، ص٨١؛ والبخاري، ج٣، ص ٥٤.

٣ ـ انهزم المسلمون يوم «أُحد» الّا عدّة قليلة آثرت أن تفدي رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) وتدافع عنه. وفي ذلك الموقف قصد ابن قميئة الليثيّ النبيّ ليقتله، فحمل على مصعب بن عمير الذي كان يحمل اللواء ويقاتل دون

رسول الله، فقتله وهو يظنّ أنّه قتل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم)، ثم أخذ يصرخ: قتلتُ محمداً. اضطرب المسلمون حين سمعوا هذا النداء المهول، فقال بعضهم وقد هرب إلى الصخرة: ليت لنا رسولاً إلى عبد الله بن أُبي فيأخذ لنا أمنة من أبي سفيان! قال بعض: يا قوم إن محمداً قد قتل فارجعوا إلى قومكم. وفي بعض المصادر: إلى قومكم ودينكم!

وقال بعضهم: لو كان محمد نبياً ما مات!

في مثل هذا الجو المضطرب انبرى أنس بن النضر وقد رأى جمعاً قد جلسوا وألقوا بأيديهم، وهو يصيح: يا قوم إن كان محمد قد قتل فإنّ ربّ محمد لم يقتل. في أجواء هذا الموقف العصيب نزل قوله تعالى: «وما محمد إلّا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قُتل انقلبتم على أعقابكم...» (آل عمران: ١٤٤)

ينظر: البداية، ج٤، ص ٢٣؛ والكامل، ج٢، ص١٠٩؛ وتفاسير الكشّاف والبيضاوي والمنار في تفسير الآية المذكورة آنفاً (المنار، ج٤، ص ١٦٠) والدر المنثور، ج٢، ص ٨٠؛ والطبري ج٢، ص ٢٠١ ـ ١٠٢.

وقد ذكر السيوطي في الدر المنثور (ج٢، ص ٨٠) نقلاً عن ابن المنذر، عن عمر أنّه قال: إنّ «آل عمران» نزلت في غزوة أحد؛ مبتغياً توجيه قوله في ذلك اليوم وتأويله. بيد انّ ما قيل هو خلاف ظاهر الآية. فالآية الشريفة تقول انّ ديمومة الاسلام لا تتوقف على وجود النبي واستمراره حياً، فهو رسول فقط.

يتضح من هذه المقدّمة إجمالاً أن ثمة حضوراً للعقيدة التي تربط بين الدين واستمرار حياة النبي، لدى بعض الاشخاص.

٤ ـ بلغ الهيجان والإثارة التي مارسها هذا الاتجاه المناصر لهذه العقيدة،

ذروته يوم وفاة النبي الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلّم). فهذا ابن كثير نقل في تأريخه (ج ٥، ص ٢٤٣) عن «الواقدي» انّ الناس شكّت في موت النبي، فبعضهم قال انه مات وبعضهم قال لم يمت.

أما ابو الفداء فيذكر ان الناس راحت تدخل حجرة النبي زرافات زرافات تنظر لجنازته، وتسأل: كيف يموت وهو الشاهد على اعمالنا؟ لا والله، هو لم يمت بل رفع إلى السماء مثل عيسى. ثم صاروا يضربون باب الدار، ويطلبون عدم دفن جثمان النبي (تأريخ أبي الفداء، ج ١، ص ١٦٠، ١٦٤).

من الطريف أن نعرف أنّ عمر بن الخطاب كان يؤكّد هذه المسألة أكثر من غيره، فلما توفي النبي انبرى وقال أن النبي لم يمت، بل توعّد الناس بالقتل في ذلك [وصار ينسبهم إلى النفاق لقولهم بموت النبي، كما في نصّ الطبري] ولم يهدأ ويرجع عن قوله، حتى عاد أبو بكر من أرضه بالسنح، وقرأ قوله تعالى: «وما محمد إلّا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قُتل انقلبتم على أعقابكم، ومن ينقلب على عقبيه فلن يضرّ الله شيئاً وسيجزي الله الشاكرين» (آل عمران: ١٤٤).

ينظر: البداية، ج٥، ص٢٤٣؛ الطبري، ج٢، ص٤٤٢؛ الكامل،ج٢، ص٢١٩؛ تأريخ أبي الفداء، ج١، ص١٦٦؛ كنز العمال ج٣، الحديث رقم ٢٣٠٥؛ اليعقوبي، ج٢، ص٩٥؛ الدر المنثور، ج٢، ص٨٠ عن الزهري وابن المنذر؛ طبقات ابن‌سعد، ج٢، ص٢٦٦، ٢٦٨،٢٦٧، ٢٦٩، ٢٧٢؛ حلية الأولياء، ج١، ص٢٩؛ سيرة ابن‌هشام، ج٤، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥؛ البخاري،ج٣، ص٥٤؛ الغدير، ج٧، ص٧٤؛ ابن أبي الحديد، ج١، ص١٢٨، المواهب اللدنية وروضة المناظر على هامش الكامل، ج٧، ص ١٦٤؛ شرح المواهب للزرقاني،

ج٨، ص ٢٨؛ زيني دحلان على هامش السيرة الحلبية، ج٣، ص ٧١ ـ ٧٤؛ الذكرى للحافظ الدمياطي، ص٣٦؛ ودلائل البيهقي.

والذي يحتمله بعضهم أنّ عمر قال ما قال في عدم موت النبي وهدّد وأصرّ على ذلك، لكي يبقى الناس في شكّ ولا يستيقنوا بموت النبي، فيوفّر بهذا الاسلوب المزيد من الوقت حتى يعود أبو بكر من أرضه بالسنح (أطراف المدينة) ولايتخلف عن السقيفة.

ولكن هذا الاحتمال لا يمكن القبول به بشكل قاطع والتسليم له من دون تردّد وتأمّل. وسبب ذلك أنّ عمر كان قد صدر منه مثل هذا القول في غزوة أحد (كما يفهم بوضوح من رواية الطبري للواقعة) وكأنّ عمر يؤمن أساساً بهذه العقيدة. ففي كلتا الحالتين ردّد القول نفسه واستدلّ عليه بالطريقة نفسها. (نقل ابن هشام في سيرته ج٤، ص٣٤٠ ـ ٣٤١ عذراً آخر عن عمر).

ما نخلص إليه في نهاية هذا التطواف أنّ نصوص القرآن الكريم وسيرة النبي الاكرم في سلوكه وأقواله ضربا على أُصول هذه الأوهام والأفكار غير الواقعية واستأصلاها من الجذور، بحيث لم تبق فرصة لمتوهّم. ولهذا السبب، اختفت هذه العقيدة وماتت من تلقاء نفسها.

خطبة الخليفة

(٢٢): وردت هذه الخطبة في: الطبري، ج٢، ص٤٦٠؛ سيرة ابن هشام، ج٤، ص٣٤٠؛ تأريخ الخلفاء، ص٤٧ ـ ٤٨؛ الإمامة، ج١؛ ص١٦؛ صفوة الصفوة لابن الجوزي، ج١، ص٩٩؛ البداية والنهاية، ج٦، ص ٣٠٣؛ ابن أبي الحديد، ج٢، ص٨؛ الكامل، ح٢، ص ١٢٩؛ كنز العمال، ج٣، الحديث رقم

٢٢٣٥، ٢٢٣٩، ٢٣٠٧؛ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٠٦.

كما نقلها أيضاً صاحب الغدير، المجلد السابع عن مسند أحمد، ج١، ص ١٤؛ الرياض النضرة، ج١، ص ١٧٧؛ كنز العمال ج٣، ص١٢٦؛ طبقات ابن سعد، ج٣، ص ١٥١؛ ابن أبي الحديد، ج٤، ص١٦٨؛ الطبقات، ج٣، ص١٣٩؛ المجتنى لابن دريد، ص٢٧؛ عيون الاخبار لابن قتيبة، ج٢، ص ٢٣٤؛ تهذيب الكامل، ج١، ص٦؛ العقد الفريد، ج٢، ص١٥٨، إعجاز القرآن، ص ١١٥؛ السيرة الحلبية، ج٣، ص٣٨٨.

والجدير ذكره أننا استقينا هذه المصادر عن كتاب «الغدير» الذي تحسن مراجعته لتحقيق المزيد من الفائدة في هذا المجال.

لقد اختلف المؤرخون في نقل نصّ هذه الخطبة، كشأنهم بالاختلاف في سائر الاشياء. ومن جهته نقل العلامة الاميني الخطبة في «الغدير» بأربع صيغ. وصيغة الخطبة كما نقلها ابن كثير، هي قول الخليفة: «يا أيها الناس انما أنا مثلكم واني لا أدري لعلكم ستكلفوني ما كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) يطيق. إن الله اصطفى محمداً على العالمين وعصمه من الآفات، وانما انا مُتَّبِع ولست بمبتدِع، فان استقمت فتابعوني وإن زغت فقوِّموني، وإنّ رسول الله [صلى الله عليه وآله وسلّم] قُبض وليس أحد من هذه الامة يطلبه بمظلمة ضربة سوط فما دونها، ألا وإنّ لي شيطاناً يعتريني فإذا أتاني فاجتنبوني» إلى آخر الخطبة.

أياً كانت صيغة الخطبة، فهي شاهد جيّد على أنّ الخليفة أعلن عن «اجتهاده» رسمياً، معلناً ضمن ذلك عن تواضعه، ليضمن بذلك رضى المسلمين عنه، ويسوق في الوقت نفسه تهديداً مضمراً.

لقد أعلن الرسول الاكرم بوضوح وهو على مشارف الموت في مرضه الذي

توفي فيه أن ليس له من الامر شيء وأنه لم يحلّ الّا ما أحلّه القرآن ولم يحرّم الّا ما حرمه. قال (صلى الله عليه وآله): «أيها الناس سعرت النار وأقبلت الفتن كقطع الليل المظلم، وإني والله ما تمسكون عليّ بشيء، إني لم أُحلّ إلّا ما أحلّ القرآن، ولم أُحرّم إلّا ما حرّم القرآن» (سيرة ابن هشام، ج٤، ٣٣٢). وقال: «ما من شيء يقربكم من الله الّا وقد أمرتكم به، وما من شيء يبعدكم عنه إلّا وقد نهيتكم عنه» ينظر: الغدير، نقلاً عن كتاب العلم، لابي عمر بن أبي الحديد، ج٣، ص ٣٦٥، في خطبة يوم أحد، وكذلك ترتيب المسند، ج٢، ص١٨٩. ولكن مع ذلك ترى الخليفة فتح باب الاجتهاد في الاحكام الالهية أمام المسلمين، طالباً العذر سلفاً ودفعة واحدة، عن كلّ الاخطاء التي ستقع بعدئذ.

(٢٣): كما أشرنا في الهامش السابق، استطاع الخليفة أن يكسب بخطبته وجاهة أكثر ومنزلة بين الناس أكبر. فبلينه وتواضعه جذب الناس إليه، وأبدى لهم ـ بلغة مصطلحات العصر ـ أن نهجه لا يقوم على شيء من الاستبداد، بل ينهض على الديموقراطية الخالصة والعدل المحض!

ولم ينس أن يتهدّدهم ضمناً ويخوّفهم من غضبه وسطوته، وهو يقول لهم: «إنّ لي شيطاناً يعتريني فاذا أتاني فاجتنبوني».

وفي الحقيقة كان الشيء المهم الذي أعلنه بين عموم المسلمين هو «اجتهاده» والحقّ الذي أعطاه لنفسه في ممارسة هذا الاجتهاد، في الاحكام وفي تنفيذها، وأخذه من الناس تأييداً عاماً مسبقاً لما سيقوم به فيما بعد، من دون أن يكون لأحد حقّ الاعتراض. وهذا ما حصل بعد ذلك، إذ مارس الخليفة عملياً نهجه في الاجتهاد، من دون أن يجد من يعترض عليه.

القرآن والاجتهاد

(٢٤): ثمة آيات قرآنيّة تصرّح بأنّ الأحكام الالهية غير قابلة للتغيير؛ من ذلك:

١ ـ قوله تعالى: «ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين» (الحاقة: ٤٣ ـ ٤٦).

٢ ـ قوله تعالى: «ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يُقضى إليك وحيه» (طه:١١٤).

٣ ـ قوله تعالى: «قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك إن أتّبع إلّا ما يُوحى إليّ» (الأنعام: ٥٠).

٤ ـ قوله تعالى: «وإذا لم تأتهم بآية قالوا لولا اجتبيتها قل إنما أتّبع ما يوحى إليّ» (الأعراف: ٢٠٣).

٥ ـ قوله تعالى: «وإذا تتلى عليهم آياتنا بيّنات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائتِ بقرآن غير هذا أو بدِّله، قل ما يكون لي أن أُبدِّله من تلقاءِ نفسي إن أتَّبعُ إلّا ما يُوحى إليّ إني أخاف إن عصيت ربيّ عذاب يوم عظيم» (يونس: ١٥).

تدلّ هذه الآيات بوضوح على أنّ الاحكام الالهية غير قابلة للتغيير أبداً، وليس لاحدٍ من البشر الحقّ في أن يشرِّع من نفسه تشريعاً وان كان جزئياً، ويدرجه في متن الدين (الشريعة).

إزاء ذلك كلّه نجد أنفسنا مضطرين لسوق بحث مختصر حول «الاجتهاد» لكي يتضح المراد منه على نحو جلّي في مدرسة الخلفاء، ولدى أوساط علماء أهل السنة، ولدى علماء الشيعة.

الاجتهاد

الاجتهاد في لغة العرب هو بذل الوسع للقيام بعمل ما. وعليه يكون المقصود بالاجتهاد في المجال الذي نبحثه هو بذل المجتهد لما وسعه من الجهد في طريق فهم الاحكام الالهية. بيد أنّ الذي حصل هو اختلاف كبير برز في ممارسة هذا المصطلح منذ صدر الاسلام حتى اليوم.

ويمكن أن نشير إلى هذا الاختلاف من خلال الحالات التالية:

١ ـ يُستخدم مصطلح «الاجتهاد» أحياناً في الدلالة على ما يبذله الانسان من جهد في فهم الاحكام الالهية [أي ممارسة الاستنباط] من الكتاب والسنة. وقد شوهدت هذه الممارسة منذ الصدر الاول، وهي الصيغة التي أخذ بها الشيعة، والتزموا العمل بها حتى الآن، وهم يرون ان هذه الصيغة تمثل المعنى الصحيح لممارسة الاجتهاد.

٢ ـ يُستخدم مصطلح «الاجتهاد» أحياناً في أوسع من الدائرة التي استعمل بها في الحال الاولى. فهو يُستخدم ويراد منه التدليل على ما يبذله الانسان من جهد في الحصول على حكم [استنباط] الهي لم يرد له ذكر في مسائل الكتاب والسنة. وهذا المعنى للاجتهاد هو الذي شاعت ممارسته بين علماء أهل السنة والصحابة، وكانت تستند ممارستهم في هذا المجال بالحصول على حكم المسألة عن طريق القياس أو الاستحسان.

لقد أمر الخليفة الثاني عمر بن الخطاب شريح القاضي أن يمارس هذا الضرب من الاجتهاد (كنز العمال، ج٣ الحديث رقم ٢٦٢٩، ٢٦٣٨) وشجّع أبا موسى الاشعري ودفعه للعمل به أيضاً. (كنز العمال، ج٣، الحديث رقم ٢٦٣٣).

ومن الوقائع الدالة عليه ما حصل للقاضي عياض بن عبيد الله قاضي مصر، حين كتب إلى عمر بن العزيز في مسألة، فكتب إليه عمر انه لم يبلغني في هذا شيء، وقد جعلته لك فاقض فيه برأيك. (فجر الاسلام، ص ٢٣٦ نقلاً عن تأريخ القضاة للكندي، ص ٣٤٤).

٣ ـ لقد ظهر في دائرة عمل الصحابة معنى أوسع لممارسة «الاجتهاد» يثير العجب، اذ عدّ الاجتهادُ فهم الحكم على هدي عقولهم ولو كان خلافاً للكتاب والسنة. فهذا القوشجي يقول في شرح التجريد في الاعتذار عن عمر وفي توجيه ما ذهب إليه من الحكم في «متعة النساء» و «متعة الحج» خلافاً لرسول الله، ما نصّه: «إنّ ذلك ليس مما يوجب قدحاً فيه، فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس ببدع»!

أما أحمد أمين، فيذهب في فجر الاسلام (ص ٢٣٨) إلى انّ ممارسة الاجتهاد بهذا المعنى كان من انجازات عمر على هذا الصعيد، بحيث أضحى «اجتهاده» أصلاً للفقهاء من بعده. يقول: «بل يظهر ان عمر كان يستعمل الرأي في أوسع من المعنى الذي ذكرنا، ذلك انّ ما ذكرنا هو استعمال الرأي حيث لا نصّ من كتاب ولا سنة، ولكنا نرى عمر سار أبعد من ذلك، فكان يجتهد في تعرّف المصلحة التي لأجلها كانت الآية أو الحديث، ثم يسترشد بتلك المصلحة في احكامه». ثم ساق من الامثلة على ذلك امتناع عمر عن اعطاء المؤلفة قلوبهم من مصرف الزكاة، وامتناعه إقامة الحد بقطع يد السارق في عام المجاعة، وغير ذلك وعدّها من «الاجتهاد».

والذي يبدو انّ هذا الضرب من الاجتهاد يختص بمركز الخلافة ومن يتصل بالخليفة. أما الآخرون فليس لهم الحق بممارسته، كما يدلّ على ذلك ما وقع

بين عمر وزيد بن ثابت، حين أُخبر الخليفة أن زيداً يفتي الناس برأيه، فما كان من عمر الّا أن عنّفه بشدة [قال له: أي عدوّ نفسه قد بلغت انك تفتي الناس برأيك؟]. يلاحظ: الغدير، ج٦، ص٢٦١.

أي معنى صحيح للاجتهاد؟

يُفهم من بعض كلمات علماء أهل السنة انّ النبيّ الاكرم كان مجتهداً أيضاً؛ أي انه كان يحكم برأيه. فهذا أحمد أمين يكتب في (فجر الاسلام): «ويتصل بهذا النوع ما ارتضاه أكثر الاصوليين من أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم، كان يجتهد برأيه حيث لا يكون وحي، وانه كان أحياناً يخطئ في رأيه». ثم يذكر بعد ذلك بعض الامثلة على ما ذكروه من خطأ النبي في الاجتهاد، فيضيف: «واستدلوا على ذلك بانه عوتب في اسرى بدر بقوله تعالى: «ما كان لنبيّ أن يكون له أسرى حتى يُثخن في الأرض»، وكان قد أشار عليه عمر بالقتل، ولو كان حكم بمقتضى الوحي ما عوتب» (ص ٢٣٣ وثمة امثلة أخرى يمكن مراجعتها في الكتاب). وحاصل ما عليه القول انّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) اجتهد رأيه فأخطأ، في حين أصاب عمر الواقع، وقد كان رأيه خلافاً لرأي النبي الاكرم!

وقد رأينا القوشجي [علاء الدين علي بن محمد القوشجي المتوفى سنة ٨٧٩ هـ.] يصف النبي ويعرفه بانّه مجتهد (يلاحظ: المنار، ج٧، ص ٤٢٩).

بيد أنا حين نعود إلى الآيات الكريمة التي مرّ ذكرها آنفاً، وأيضاً تلك التي لم نذكرها رعاية للاختصار، نجد انها جميعاً تدل بصراحة ان ليس من حق أحد ان يتدخل في دين الله، وما رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) الّا مبعوث، كلّ

ما ينطق به هو وحي من عند الله: «ما ينطق عن الهوى. ان هو إلّا وحي يوحى» (النجم:٤٣).

ثم إنّ تأريخ البعثة يدلّ بوضوح، على انّ النبي كان ينتظر الوحي حين يواجه بالوقائع، ولا يحكم بشيء من عنده*.

---

* اعتادت ادبيات الفكر الاسلامي المعاصر ان تميّز في شخصية النبي بين شأنين على الاقل احدهما بوصفه نبياً يبلغ وحي السماء إلى الارض، والآخر بوصفه حاكماً للدولة وقائداً للمجتمع، وولي أمر الامة. وفي ضوء هذا التمييز نفرق بين ماكان يصدر عنه في الدائرة الاولى من عناصر ثابتة، وما يصدر عنه في الدائرة الثانية من ملء منطقة الفراغ أو وضع العناصر المتحركة المستوحاة من المؤشرات العامة للاسلام والروح الاجتماعية والانسانية للشريعة المقدسة، انطلاقاً من حقه الذي نصّ عليه القرآن كولي للامر.

وفي الحالة الثانية لا يعمل النبي بالرأي، بل يمارس صلاحياته في ضوء ثوابت التشريع واتجاهاته العامة ومصالح المجتمع والدولة.

ينظر في توضيح هذا التمييز وحدوده وضوابطه: اقتصادنا، محمد باقر الصدر، ص ٣٠١، ٤١٤، ٧٢٥ـ٧٢٨. وكذلك: الاسلام يقود الحياة، الحلقة الثانية؛ صورة عن اقتصاد المجتمع الاسلامي، ص ٤٧ ـ ٥٠. وينظر ايضاً: مقالات تأسيسية في الفكر الاسلامي، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، تعريب خالد توفيق، ص ١٦٦ ـ ١٧٠ اذ يميز بين الاحكام الثابتة التي يطلق على مجموعها اسم الشريعة، والاحكام المتغيرة التي تناط صلاحيتها بولي الامر (النبي في عهده ومن يشغل الموقع من بعده).

وفي ضوء هذا التمييز فرّق بين شأنين للنبي، الاول: كونه مبلغاً لوحي السماء والثاني: حاكماً اعلى للمسلمين وقائداً للدولة انيطت به مهمة اتخاذ الاحكام المتغيرة.

وممن استوفى بحث هذه النقطة الشيخ مرتضى مطهري، عندما ميّز في شؤون النبي بين ثلاث مسؤوليات، هي: تبليغ وحي السماء، القضاء، واخيراً الرئاسة العامة وقيادة المجتمع ←

وبشأن هذه المسألة نجد الامام الرازي يعترف بهذا المعنى اثناء تفسيره الآية (٥٠) من سورة الانعام، بل نجده يذهب بموجب هذه الآية إلى بطلان القياس، رغم كونه بنفسه من انصار القياس.

من جهة أخرى ثمّ اخبار كثيرة وصلتنا تنهى عن إظهار الرأي من دون دليل تلاحظ في: سنن ابن ماجة، ج١، ص١٤؛ منتخب كنز العمال على حاشية مسند أحمد، ج٢، ص١٩٢ ـ ١٩٣؛ البخاري، ج٤، ١٦٨؛ كنز العمال، ج٣، ص٢٠٦ ـ ٢٠٧. بل ثمة نهي عن العمل بالرأي وذمّه صادر من الخليفة الثاني نفسه* (الغدير، ج٧، ص ١٢٠، ج٦، ص ٢٧٠؛ كنز العمال، ج٥، ص ٢٣٢ ـ ٢٤١).

هذا بالاضافة إلى وجود روايات كثيرة، تؤكد بأن لا طاعة للامراء إذا أمروا بمعصية. وتدلّ الروايات التي تخبر عن أمراء الجور أن لا حق لأحد أن يجتهد

← والدولة. ثم أوضح مسؤوليات النبي في كل دائرة من هذه الدوائر. ينظر: الامامة، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة ام القرى، فقرة «شؤون النبي الاكرم» ص٣٩ فما بعد. [المترجم]

* لم يذكر ماتنا الهوامش نصّ النهي العمري عن الرأي وذمه، وبودّي ان لا تفوت الفرصة على القارئ دون أن يطلع على النص. قال عمر بن الخطاب: اصبح أهل الرأي أعداء السنن أعيتهم الاحاديث أن يعوها، وتفلّتت منهم أن يرووها فاشتقوا الرأي، ايها الناس إنّ الرأي إن كان من رسول الله مصيباً لأن الله كان يريه، وانما هو منّا الظن والتكلف. الغدير، ج ٧، ص ١٢٠ عن كتاب العلم لابي عمر، ج٢، ص ١٣٤؛ أعلام الموقعين، ص١٩ ومصادر أخرى.

وفي صيغة أخرى للنص، قال عمر في خطبة له: الآ إنّ أصحاب الرأي أعداء السنن أعيتهم الاحاديث أن يحفظوها فأفتوا برأيهم فضلّوا وأضلّوا، ألا وإنّا نقتدي ولا نبتدي، ونتّبع ولا نبتدع، ما نضلّ ما تمسّكنا بالأثر. الغدير، ج٦، ص ٢٧٠ نقلاً عن سيرة عمر لابن الجوزي. [المترجم]

خلافاً للكتاب والسنة. ينظر: كنز العمال، ص ٢٠١ ـ ٢٠٣، ١٧٠ ـ ١٧١، ١٦٧ ـ ١٧٢.

وهذا رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: «إني لم أحلّ لكم الّا ما أحلّ القرآن ولم أحرّم عليكم الّا ما حرّم القرآن» ينظر: ترتيب مسند الامام الشافعي، ج١، ص ٢٠؛ نهاية ابن الاثير لفظ «مسك»، وتَمَّ ما هو قريب من هذا المضمون في سيرة ابن هشام، ج٤ ص ٣٣٢.

ومما يروى عن النبي (صلى الله عليه وآله) نهيه معاذ بن جبل أن يقضي الّا بما يعلم؛ وأن يتوقف اذا أعضل عليه أمر والتبس ولا يقدم حتى يتضح أو أن يكتب به إلى النبي يسأله التكليف فيه. (ينظر: سنن ابن ماجة، ج١، ص ١٥).

كما رووا عنه (صلى الله عليه وآله) ما مفاده: انما انا بشر مثلكم، فاذا أمرتكم في الدين فاعملوا، واذا أمرتكم من رأيي، فانا بشر؛ اي لا تعملوا به. (الحديث بالمضمون وينظر في مصدره: المنار، ج٧، ص٥١١، عن صحيح مسلم بطريقين).

يتضح من الآيات والروايات أنّ النبي لم يكن مجتهداً، وكلّ ما يبينه كان وحياً من عند الله. يقول تعالى: «عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلّا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً. ليعلم ان قد أبلغوا رسالات ربّهم وأحاط بما لديهم وأحصى كلّ شيء عدداً» (الجن: ٢٦ ـ ٢٨).

ثم علينا أن ننتبه إلى مسألة فحواها؛ انه اذا كان الدين يخضع إلى نظرية البشر ويدار برأيهم، فما هو الفرق حينئذ بين الدين وبين القوانين البشرية؟ وماهو الاثر الذي يمكن أن يكون للاحكام والقوانين التي ترشح من الفكر المادي المتغيّر للبشر، في تكامل المجتمع؟ وإذا كانت ألوف المشكلات تكتنف البشر وألوف

الموانع تحيط بهم فيكف يكون بمقدورهم ان ينظموا القوانين لدين الله ؟

نخلص في ضوء ما مرَّ معنا من آيات وروايات انه لا قيمة للاجتهاد بمعناه الثالث، الذي نُسب إلى الخلفاء، وعمل بعض على مقتضاه وتحوَّل إلى امتياز لهم، ولا تعدّ ممارسته صحيحة. اما الاجتهاد بالمعنى الثاني الذي يعتقد به أكثر مجتهدي أهل السنة، فهو الآخر غير صحيح، وتعدّ ممارسته خلافاً للقرآن والحديث. يقول تعالى: «ما فرطنا في الكتاب من شيء» (الانعام: ٣٨)، ويقول تعالى في وصف القرآن: «تبياناً لكلّ شيء» (النحل:٨٩) وحينئذ لا يبقى معنى لاستنباط الحكم من خلال الرأي والعقل الخاص.[المقصود بالعقل هنا التفكير الشخصي وليس الدليل العقلي المشار إلى مصدريته في مدارك الاحكام]

يقول الامام عليّ (عليه السلام) في ذمّ هذه الرؤية في الاجتهاد: «تردُ على أحدِهم القضيَّة في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه، ثم تَرِدُ تلك القضيّة بعينها علىغيره فيحكم فيها بخلاف قوله، ثم يجتمع القضاة بذلك عندالامام الذي استقضاهم، فيصوّب آراءهم جميعاً، وإلههم واحد! ونبيّهم واحد! وكتابهم واحد!»

ثم يقول (سلام الله عليه): «أفأمرهم الله (سبحانه) بالاختلاف فأطاعوه! أم نهاهم عنه فعصوه! أم أنزل الله (سبحانه) ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه! أم كانوا شركاء له، فلهم أن يقولوا، وعليه أن يرضى؟ أم أنزل الله سبحانه ديناً تامّاً فقصّر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلّم) عن تبليغه وأدائه؟» (نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٨، ص ٦٠ ـ ٦١ صبحي الصالح).

يبقى الاجتهاد بمعناه الأول، وهو الذي تعتقد به الشيعة، وهو في الواقع مقتضى التدين ولازمه. فعلى الانسان أن يفهم أوّلاً معنى الدين حتى يعمل به، ومن المحال فهم الدين من دون فهم القرآن والسنة. ثم إنّ القرآن الكريم حثّنا

على الفكر والتدبّر بآياته وساق صوب ذلك. (يراجع في بحث الاجتهاد مفصلاً الكتاب الاول الذي ضمّ الجزء الاول من الحوار، وصدر بعنوان «الشيعة»).

ان ما كانت تريده الخلافة من المعنى الثاني والثالث للاجتهاد، هو انّ على الخليفة ان يعمل في الوقائع التي لا حكم لها في الكتاب والسنة ـ أو التي لها حكم منصوص ولكن الخليفة لا يجد من المصلحة العمل به ـ بما يراه من مصلحة عصره. طبيعي انّ الخليفة الاول لم يتوسع كثيراً كالآخرين، في ممارسة هذا اللون من الاجتهاد، بل أبدى حيالها احتياطاً ـ إلى حد ما ـ وبادر للمشورة في أطراف المسألة.

لقد كان موضوع بحثنا حتى الآن هو ممارسة الاجتهاد في دائرة احكام الدين. اما الاجتهاد بالموضوعات، فلا شأن له بمركز النبوة والخلافة، بل يرتبط الامر بمعرفة الافراد (المكلفين) انفسهم. فلو انّ الله (سبحانه) نصّ على حرمة شيء أو حليته، فان معرفة موضوع الحكم هو أمر يرتبط بالانسان المكلّف نفسه ولا شأن لمركز النبوة والخلافة به.

اذا نصّ الحكم الالهي مثلاً على أن الدم حرام، فان معرفة الدم (موضوع الحكم) هو أمر يقع على عهدة المكلفين ويكون من شأنهم.

وكذلك الحال في الاحكام القضائية، فان تشخيص الحكم يناط بنظر القاضي. فالله (سبحانه) نصّ مثلاً انّ النزاع يجب أن يفضّ بشاهد ويمين، ولكن فهم ما هو موضوع الحكم أمر مناط بعهدة القاضي. الشيء نفسه في الشؤون العسكرية، وادوات الحرب، فهي تنجز بعد المشورة (ان لم يكن بشأنها وحي) وكذلك الحال بالنسبة للامور العادية من قبيل تلقيح النخل وأمثال ذلك.

اجتهاد أم صلاحيات مطلقة؟

من النافع لبحثنا هذا أن يتوفر على معرفة بدايات الاجتهاد وطبيعة البواعث التي أملت ظهوره والحاجة إليه. من هذه الزاوية بالذات، نشير بشكل مختصر إلى علل ظهور الاجتهاد من خلال الاسطر التالية.

نبدأ بظهور الاجتهاد بمعناه الثاني.

لقد كان الصحابة (رضي الله عنهم) في حياة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) يرفلون بنعمة الوحي. فما من واقعة تعرض لهم، الاّ ويذهبون إلى النبي ليلتمسوا الحلّ منه، ولم يتصوروا ان يتسع المجتمع الاسلامي ويمتد تدريجياً، بحيث تعرض حوادث مختلفة، كما لم يكونوا يتصورون انّ النبي الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلّم) لا يمكن ان يلبث بينهم إلى الابد، وأنّ نور الوحي سينقطع يوماً ما، فيجب عليهم أن يتداركوا سبيلاً لحلّ مشكلات المستقبل.

لذلك كلّه أبدى الصحابة تسامحاً في تعلّم أحكام الدين، حتى نقلوا عن ابن عباس ان الصحابة سألوا النبي ثلاثة عشرة مسألة فقط. (دائرة المعارف، كلمة جهد)، ونقلوا عن البراء بن عازب انه مكث سنتين يريد أن يسأل النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم) مسألة فلم يستطع. (شرح الشفا، ج٢، ص ٧٠). أما عمر فكان لا يُحلُّ لاحد أن يسأل عما لم يكن، فهو القائل: أُحرِّج بالله على رجل سأل عما لم يكن (الغدير، ج٦، ص ٢٩٣ عن سنن الدارمي، ١، ص ٥٠؛ وجامع بيان العلم، ج٢، ص ١٤١).

مضافاً لما مرّ نجد حين نعود إلى عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم) أنّ المشكلات كانت متكاثرة، فتجهيز الجيوش كان مستمراً، والمسائل الداخلية

واحتياجات الحياة اليومية كانت على قدَرٍ، راح يشغل أذهان الصحابة ويملأ عقولهم، لدرجة لم تبق الفرصة لهم كي يلتمسوا الافكار والمباحث العلمية. وحتى لو قدّر وأن انتبه الصحابة إلى هذه الجهة (سؤال النبي عن الوقائع الآتية واحتساب المستقبل والتخطيط له) فلم يكن ثمة مجال للتعلم ولم تكن العقول على استعداد كي تستوعب، اذ كانت مضطربة مشغولة بالافكار دائماً!

على مثل هذه الاوضاع بدأت الاختلافات بعد رحيل النبي مباشرة، وقد امتد الاختلاف حتى إلى محيط الدائرة التي تشمل اعمال النبي اليومية. وقد زاد في المشكلة الفتوحات التي أخذت تتسارع في عصر الخلفاء، بحيث اتسعت حدود العالم الاسلامي وترامت اطرافه فزادت العلاقات تعقيداً وظهرت على سطح الحياة حوادث مختلفة؛ حتى اذا ما انتبه الصحابة (رضي الله عنهم) وجدوا أنفسهم فجأة أمام مشكلات متزايدة تتوالى بستمرار، وتتدفق على الدوام، ووقفوا أمامها عاجزين من دون أن تتوفر بين أيديهم الحلول.

ترى ماذا يفعلون، وكيف يواجهون الواقع؟ هل ثمة أمامهم من سبيل غير «الاجتهاد» و «الاستحسان» و «القياس»؟ كان لابد من قبول الاجتهاد والرضوخ له، وإسباغ صفة التشريع على الصحابة، بحيث يغدو الصحابة هم مشرعي صدر الاسلام! (تماماً كما ذهب لذلك أحمد أمين في فجر الاسلام، وكما عدّ محدثو أهل السنة أعمال الصحابة وأقوالهم جزءاً من الحديث، وارتفعوا بها إلى كونها من مدارك الدين الاصيلة. وهذا الواقع هو الذي يفسّر لنا النهج الذي سار عليه الاخوة أهل السنة في كتبهم الحديثية، حيث نقلوا أعمال الصحابة واقوالهم بصيغة الرواية!).

اما حين نصل إلى الاجتهاد بمعناه الثالث، وفق التصنيف الثلاثي للاجتهاد

الذي أشرنا إليه آنفاً، ونعني به الاجتهاد الذي يختص بمركز الخلافة ويتحرك في اطار مؤسستها (وهو اجتهاد يمارس ويجعل الحكم في مقابل نصوص القرآن والسنة) فلن نلمس له علّة سوى انه انطلق لتحكيم السلطة وكسب الصلاحيات المطلقة. وسبب ذلك كما سيأتي، انّ الخليفة أعطى نفسه «صلاحيات مطلقة» وقالها صراحة: «أنا زميل محمد»!

والّا (اذا لم تكن مثل هذه الصلاحيات المطلقة) فسيتزلزل مركز الخلافة، أو يؤول إلى السقوط بسرعة.

أجل، حينما نتوفر على الدقة الكافية في تحليل مسار الحدث وتفكيكه نصل إلى نقطة أساسية مؤدّاها انّ الدين لم يكن يعني لدى أولئك أكثر من كونه تشريعاً، وانّ النبي لم يكن يعدو أكثر من كونه مشرّعاً عادياً، كما اعترف بذلك صراحةً القوشجي وأحمد أمين.

وحين ينظر إلى الدين والنبي من هذا الموقع، فسيكون ممكناً لمؤسسة الخلافة ان تجتهد بما تراه من مصلحة، وأن تغيّر أيضاً حكم النبي الاكرم! [فالنبي مجتهد والخليفة مجتهد ولا ضير بمخالفة مجتهد لمجتهد كما صرّح القوشجي بذلك!].

بيد انّ السؤال الذي يفرض نفسه في هذا المجال، هو: ألم ينظر النبي إلى المستقبل ويتحسّب إلى ما سيكون من بعده، أم علم ذلك وتجاهله؟ لماذا اذاً لم يتدبر حلاً لهذه المشكلة وينقذ الامة الاسلامية من هذه المهلكة؟

مرّ جواب هذا السؤال معنا مفصلاً في الكتاب السابق [كتاب «الشيعة» الذي احتل الرقم اثنين من مجموعة الآثار الكاملة] لذلك لا نعود للتكرار خشية الاطالة. انما نذكّر ان مسلماً في صحيحه ج٨، ص ١٦٥ ـ ٢١٠ نقل عن النبي

قسماً من الروايات التي تحدَّث فيها عن المستقبل، وكذلك فعل الشافعي في مسنده (يلاحظ ترتيب المسند، ج٢، ص١٨٢ ـ ١٨٣).

والذي أثبتناه إجمالاً في الكتاب السابق أنّ أهل البيت هم المرجعية العلمية للامة ـ بعد النبي ـ وانّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) قال: «اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا أبداً». ولكن الذي يبعث على الأسف هو أنه لم يُعمل بقول النبي (صلى الله عليه وآله)!

أدلّة الاجتهاد

في الواقع انّ الذي تبدّى بصيغة «اجتهاد» هو نزوع الحكم نحو السلطة. فهذا النزوع عبّر عن نفسه في صيغة «الاجتهاد». ومن جهة أخرى أُغلق باب أهل البيت ـ وغيّبت مرجعيتهم عن الامة ـ فكان المآل أن ظهرت نتيجة ذلك الالوف من ضروب الاجتهاد.

يذكر المسعودي في تأريخه، أنّ علياً (عليه السلام) خرج حينما بويع أبو بكر، فقال له: أفسدت (وفي نسخة: أفتت) علينا أمورنا. فأجاب أبو بكر: بلى، ولكنّي خشيت الفتنة. [المسعودي، ج٢، ص ٣٠٧]

والذي فعلوه بعد ذلك أنهم نقلوا رواية تخالف صريح القرآن ـ في تبرير فعال هذا الخط ـ كان من رواتها عمرو بن العاص وأبو هريرة وعقبة بن عامر ومعاذ بن جبل وآخرون، ولم يعترض عليهم أحد!

والذي استندوا إليه في تسويغ «اجتهادهم» وتبريره يمكن ان يتضح للناظر

من خلال النقاط التالية*:

١ ـ روى أبو هريرة وعمرو بن العاص عن النبي انه قال: «اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، واذا حكم واجتهد فأخطأ فله أجر» (ترتيب مسند الشافعي، ج٢، ص ١٧٦؛ صحيح مسلم، ج٥، ص ١٣١؛ أُسد الغابة، ج٣، ص١١٨؛ سنن أبي داود، ج٢، ص ١١٣).

٢ ـ كما ذُكر ان ابا بكر جلس بعد واقعة السقيفة مهموماً في بيته، فزاره عمر وسأله عما ألمَّ به، فاجابه انه عُهد إليه بمسؤولية خطيرة (يعني: ربما لا يقوى على النهوض بها ويخطئ بأدائها) فأخبره عمر أنّ النبي (صلى الله عليه وآله) قال: «اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، واذا اجتهد فأخطأ فله أجر». (كنز العمال، ج٣، الحديث رقم ٢٢٩٩).

٣ ـ ومما يروى عن النبي (صلى الله عليه وآله) قوله لمعاذ بن جبل حين أنفذه إلى اليمن: «بم تحكم؟» قال: «بكتاب الله تعالى» قال: «فان لم تجد؟» قال: «بسنة رسول الله (ص)»، قال: «فان لم تجد؟» قال: «اجتهد رأيي ولا آلو» قال: «الحمد الذي الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله». (البداية، ج٥، ص١٠٣؛ المنار، ج ٧، ص ١٤١؛ سنن ابي داود، ج ٢، ص١١٦؛ نهاية ابن الاثير في لفظ (جهد)؛ الترمذي في الصحيح ومسند الامام احمد).

ومما ذكره ابن كثير: اننا لا نعرف هذا الحديث الاّ عن هذا الطريق، وليس له

---

* هذه الجملة بكاملها اضافة من المترجم لجهة ربط الفقرات ووصلها. واضافة ادوات الربط، واحياناً جملة كاملة، هو كثيراً ما يحصل لغرض اتساق النص ولضرورات الترجمة. [المترجم]

سند متصل.

اما ابن ماجه فقد رواه عن طريق آخر فيه محمد بن سعد بن حصان (ومحمد بن سعد هو أحد الكذبة).

بالاضافة إلى ذلك كنا قد ذكرنا سابقاً ان رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان أوصى معاذ حين انفذه أن لا يحكم قبل أن يسأل رسول الله ويأخذ منه الامر.

٤ ـ ومما يروى قولهم عن النبي: اقض أي عمر، فإذا قضيت وأصبت كانت لك عشر حسنات، ولو اجتهدت فاخطأت لك حسنة واحدة. (منتخب كنز العمال على حاشية مسند احمد، ج ٢، ص ١٩٣). كما نقل الحديث عن عقبة بن عامر (منتخب كنز العمال، ج٢، ص ١٩٣؛ كنز العمال، ج٣، الحديث رقم ٢٦١٨). كما ان عمر أمر شريحاً بالاجتهاد. (كنز العمال، ج ٣، الحديث رقم ٢٦٢٩ وما بعده).

هذه الرواية هي من وضع الجهاز الحاكم، وحتى لو صحت فلا قيمة لها قبال القرآن الكريم. علاوة على وجود احاديث كثيرة بشأن من يرِدُ القضاء و يفتي من دون علم (يلحظ: كنز العمال، ج ٣، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧). كما مرّ معنا ما أمر به رسول الله (صلى الله عليه آله) معاذاً؛ واحاديث ذم الرأي (سنن ابن ماجة، ج١، ص ١٤؛ البخاري، ج ٤، ص ١٦٨).

اخيراً مما يبعث على الدهشة والعجب ما نقل عن ابن عباس من انّ الصحابة لم يسألوا النبي غير ثلاثة عشر مرة، وعدّهم ذلك مدحاً للصحابة! (دائرة المعارف، ج ٣، ص ١٩٨، كلمة «جهد»).

وبعد ذلك نهى الخليفة الثاني الناس من السؤال عما لم يقع ومنعهم منه! (دائرة المعارف، ج٣، ص ١٩٨).

(٢٥): قوله تعالى: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الفاسقون» (المائدة: ٤٧) وفي آية أخرى «هم الظالمون» وفي ثالثة «هم الكافرون». وثمّ آيات كثيرة في القرآن الكريم تدلّ على ذلك.

(٢٦): يتضح من الاسلوب الذي اعتمده القرآن المجيد في بيان الاحكام، انه لا يجوز التسامح في تنفيذ الاحكام ولا يصحّ التساهل فيه. وتتبدى آية ذلك فيما نراه في الغالب من أنّ أي حكم يبينه القرآن يُعقب بجزاء المذنبين المتخلفين عنه. بل يظهر من خلال التأمل بآيات القرآن المجيد ان ليس هناك انفصال بين «العلم» بالحكم وبين «العمل» به، وانما يقترن العلم بالعمل.

هذا المعنى نلمسه على نحو الاجمال في سورة النساء، في قوله تعالى: «ومن يعصِ الله ورسولَه ويتعدّ حدوده يدخلْه ناراً خالداً فيها، وله عذاب مهين» (النساء: ١٤).

اجتهاد الكبار!

(٢٧): قاد اجتهاد قريش (بل لنقل هوسها بالسلطة والزعامة، كما أوضحنا ذلك في الكتاب السابق «الشيعة») إلى حرف الخلافة عن مسارها الاصلي، واغلاق باب وصي النبي وخليفته المنصوص عليه.

بدأت الحكومة الفتية الجديدة، كأي نظام جديد في العالم، بتثبيت قواعد وجودها وترسيخ سلطتها، ولم تتوان في هذا السبيل عن مواجهة القوى التي تعارضها وتحطيمها بأسلحة الاجتهاد!

واستطاعت بذلك ان تبقي نفسها بمنأى عن انتقادات المسلمين، وفرغت لتنفيذ أهدافها.

امثلة للاجتهادات!

نمرّ فيما يلي على هذه الامثلة التي تعكس اجتهاد مؤسسة الخلافة والسلطة الفتية الجديدة.

١ ـ كانت الخطوة الاولى التي أقدمت عليها، وأرادت تنفيذها بأي ثمن كان، هي أن تُخرج الشيعة المتحصنين في بيت فاطمة بنت رسول لله (صلى الله عليه وآله وسلّم) وتدفع بهم إلى المسجد حتى يبايعوا. ولتحقيق ذلك توسلت الخلافة بقانون القوة (بتعبير روسو) ودفعت جماعة لتنفيذ ذلك عنوة.

وكان مما يجسّد هذا السلوك:

أ ـ بعث أبو بكر جماعة إلى دار فاطمة، وأمرهم بقتالهم إن أبوا (تأريخ أبي الفداء، ج١، ص ١٦٥؛ الغدير، ج٧، ص ٧٧ عن العقد الفريد، ج١، ص ٢٥؛ وأعلام النساء، ج٣، ص ١٢٠٧).

ب ـ دعا عمر بالنار، وهو يصيح على من في دار فاطمة: والله لتحرقن عليكم أو لتخرجن إلى البيعة (الامامة والسياسة، ج١، ص١٣؛ ابن أبي الحديد، ج٢، ص١٩؛ مروج الذهب أثناء ذكره لقصة عبد الله بن الزبير مع بني هاشم؛ الغدير، ج٧، ص٧٧ عن الطبري، ج٣، ص ١٩٨؛ وابن أبي الحديد، ج١، ص ١٣٤؛ وأعلام النساء،ج٣، ص ١٢٠٥؛ والنص والاجتهاد، ص ٦ ـ ١٠).

أجل، لقد سخّرت (الخلافة) قانون القوة وتوسلت به في إجبار الشيعة المتحصنين في دار فاطمة، وساقتهم نحو المسجد واحداً بعد آخر، وهي تهدّدهم بالقتل، حتى اخذت منهم البيعة!

انتهكت الحرمات في قصة كشف دار فاطمة الزهراء (سلام الله عليها)

وانطوى الموقف على حدٍ من الوقاحة عاد معها أبو بكر اثناء موته ليظهر ندمه عمّا بدر منه، وتمنى ألّا يكون قد كشف دار ابنة النبي (اليعقوبي، ج٢، ص١١٥؛ النص والاجتهاد، ص١٠؛ الامامة والسياسة، ج١، ص ١٨؛ مروج الذهب، ج ٢، ص٣٠٨؛ الطبري، ج٢، ص ٦١٩؛ كنز العمال، ج٣، الحديث رقم ٢٠٣٠٢؛ الغدير، ج٧، ص ١٦٨ ـ ١٦٩، كما يمكن مراجعة الكتاب السابق «الشيعة» أيضاً).

بلغت هذه الواقعة من الإرهاب والترويع المهول مدىً دفع بضعة النبي فاطمة (سلام الله عليها) لأن تبكي وتنادي بأعلى صوتها: يا أبا بكر ما أسرع ما أغرتم على أهل بيت رسول الله (النص والاجتهاد، ص ١٠؛ الغدير، ج٧، ص ٧٧؛ الامامة والسياسة،ج١، ص١٣؛ وكذلك يلاحظ الكتاب السابق «الشيعة»).

٢ ـ ومن أشكال الاجتهاد ما حصل يوم السقيفة من دفع المقداد في صدره وضربه! (الغدير، ج٧، ص ٧٧).

٣ ـ وحطّم أيضاً أنف الحباب بن المنذر وضربت يده (الغدير، ج٧، ص ٧٧).

٤ ـ أخذ المُلك [فدك] الذي ورثته فاطمة الزهراء (سلام الله عليها) أو بعبارة أخرى مصادرته (استوفى العلامة السعيد السيد شرف الدين في النص والاجتهاد البحث في هذا الموضوع، كما أشرنا إليه مفصلاً في الهوامش التوضيحية للكتاب السابق).

٥ ـ ومن نماذج الاجتهاد ما ترويه عائشة عن أبيها انه جمع خمسمئة حديث فبات ليلته يتقلب كثيراً. قالت عائشة: فغمني تقلبه، فلما أصبح قال لي: أي بنية هلمي الاحاديث التي عندك. فجئته بها فأحرقها! (مكاتيب الرسول، ج١،

ص ٦٠ـ٦١؛ النص والاجتهاد، ص ٧٦ عن مسند ابن كثير والقاضي أبي أمية، وكنز العمال ج ٥، ص ٢٣٧، الحديث رقم ٤٨٤٥)..

٦ ـ ومن اجتهادات الخلافة انّ أبا بكر نصّب عمراً للخلافة بحسب مارآه من مصلحة، مع أنّ عدداً من الصحابة اعترض على هذا التعيين. (البداية، ج٧، ص١٨؛ الغدير، ج٧، ص ١٦٨؛ أُسد الغابة، ج٤، ص ٦٩؛ الكامل، ج٢، ص١٦٣؛ تأريخ الخلفاء، ص٥٥ ـ ٥٦؛ تأريخ أبي الفداء،ج١، ص ١٦٧؛ الامامة والسياسة، ج١، ص ١٨؛ الطبري، ج٣، ص٦١٨؛ كنز العمال، ج٣، الحديث ٢٣٦٣ ـ ٢٣٧١، كما تنظر الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»).

٧ ـ منع الخليفة بني هاشم الخمس الذي يستحقونه بنصّ القرآن الكريم (النص والاجتهاد، ص ٢٦؛ الغدير، ج٧، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧).

٨ ـ عفا أبو بكر عن خالد بن الوليد في واقعة مالك بن نويرة التي ستأتي الاشارة إليها فيما بعد، واغضى عن الجناية التي ارتكبها (تأريخ أبي الفداء، ج١ ص ١٦٦؛ التنبيه والاشراف، ص٢٦٢؛ الاصابة، ج٣، الرقم ٧٦٩٨؛ أسد الغابة، ج٤، ص ٢٩٥؛ الغدير، ج٧، ص ١٥٦ ـ ١٦٥؛ نهاية الارب للقلقشندي، ص ٤٢٨؛ الكامل، ج٢، ص ١٩٤؛ مروج الذهب، ج٢، ص ٣٢١؛ تهذيب تأريخ ابن عساكر، ج٥، ص١٠٤ ـ ١٠٥؛كنز العمال، ج٣، الحديث رقم ٢٢٨٠؛ البداية، ج٦، ص ٣٢٢؛ كما تراجع الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»).

٩ ـ افتى أبو بكر في «الكلالة» وتابعه عمر في ذلك. بيدَ أنّ الخليفة الثاني عدل عن هذه الفتوى أواخر حياته،واستبدلها بفتوى أخرى، وكان الرأيان كلاهما خلافاً لنص القرآن. (الغدير، ج٧، ص ١٠٤).

١٠ ـ خالف أبو بكر أمْر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) بقتل

«ذي‌الثدية» ولم يقتله (الغدير، ج٧، ص ٢١٦ ـ ٢١٧؛ النص والاجتهاد، ص٤٧).

تحاشياً للاطالة نكتفي بهذا القدر، وبوسع القارئ المحترم، أن يعود للمزيد من التفاصيل وللاطلاع أكثر إلى كتاب «النص والاجتهاد» وإلى موسوعة «الغدير».

واجتهادات أُخر!

(٢٨): كان عمر أجرأ من أبي بكر في إصدار الفتاوى وأقلّ منه تحفظاً، والذي ساعد على زيادة فتاواه وتنوّع اجتهاداته هو اتساع الحوادث في عصره. لذلك كلّه سنختار من بين هذا الكمّ الواسع من الاجتهادات والفتاوى، نماذج نكتفي بها، حيث يمكن لمن يروم المزيد ان يعود إلى موسوعة الغدير وكتاب النص والاجتهاد.

اما النماذج التي اخترناها، فهي:

١ ـ كان ما يصل بيت المال يوزّع حالاً في عهد النبي الاكرم وأبي بكر، وكانت الاموال توزّع بالسوية بين المسلمين. اما في عهد عمر فقد جُمعت الاموال في مكان معيّن، ثم دوّن الدواوين، وأخذ يمنح العطاء على قدر «منازلهم» ومراتبهم بحيث فرق بين الصحابة في العطاء!

كان اجتهاد عمر في نهج العطاء هو الخطوة الاولى على طريق ايجاد الاختلاف الطبقي في تأريخ الاسلام؛ وما حصل عليه جمع من الصحابة من ثروات متراكمة انما كان من آثار هذا النهج؛ وكذلك كان من آثاره تبلور الطبقات الارستقراطية بين المسلمين.

يلاحظ في ذلك: تأريخ الخلفاء، ص٩٣، ٩٧؛ اليعقوبي، ج٢، ص١٢٧ ـ ١٣١؛ الاستيعاب، ج٢، في ترجمة عمر؛ الكامل، ج٢ ص ١٩٤، ج٣، ص ٢٣؛ التنبيه والاشراف، ص ٢٥٠؛ أحكام القرآن للجصاص، ج١، ص ٣٣٥؛ تأريخ أبي الفداء، ج١، ص ١٦٩؛ الطبري، ج٣، ص ١٠٩، ٢٧٧ ـ ٢٧٨؛ تهذيب تأريخ ابن عساكر، ج٧، ص ٢٤٨؛ كنز العمال، ج٣، الحديث رقم ٢٢٤٥؛ البداية، ج٧، ص١٣٢؛ أُسد الغابة، ج٤، ص٧١؛ الغدير، ج٨ ص ٢٤٦؛ وكذلك تلاحظ الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة».

٢ ـ كان الناس في عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) يؤدون نوافل ليالي شهر رمضان فرادى (من دون جماعة). وهكذا استمروا على عهد أبي بكر وأوائل خلافة عمر، بيدَ أنّ عمر عاد لينهاهم عن اداء النوافل فرادى، وأمرهم بأدائها جماعة، ثم عاد ليردف ذلك بقوله حين رأى الناس تصطف لأدائها جماعة: نعمت البدعة هذه!

يلاحظ: تأريخ الخلفاء، ص ٩٣؛ اليعقوبي، ج٢، ص ١١٨؛ موطأ مالك تنوير الحوالك، ج١، ص ١٠٤؛الكامل، ج٢، ص ١٨٩، ج٣، ص ٢٣؛ النصّ والاجتهاد، ص ١٤٩ ـ ١٥٣؛ التنبيه والاشراف، ص ٢٥٠؛ أسد الغابة، ج٤، ص٧١؛ تأريخ آبي الفداء، ج١، ص ١٧٤؛ الطبري، ج٣، ص ٢٧٧؛ مروج الذهب، ج٢، ص ٣٢٨؛ البداية، ج٧، ص ١٣٢.

٣ ـ حرّم عمر متعة الحج ومتعة النساء ومنعهما وقد كانتا في عهد رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وعهد ابي بكر.

يلاحظ في هذا المجال: تأريخ الخلفاء، ص ٩٣؛ موطأ مالك تنوير الحوالك، ج٢، ص ١٢، ج ١، ص ٢٥٠؛ ترتيب مسند الامام الشافعي، ج ١، ص ٣٧٤،

ج٢، ص ١٢؛ صحيح مسلم، ج ٤، ص ٣٨، ١٣١؛ النص والاجتهاد، ص ١١٩ ـ ١٢٧؛ الطبري، ج ٣، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١؛ الغدير، ج ٦، ص ١٩٨ ـ ٢٤٠؛ كنزالعمال، ج٣، ص ٩، ٣٢، الحديث ٦٦٦، ٦٦٥؛ شرح الشفا، ج ٢، ص ٢٥.

٤ ـ كان عمر اول من عوّل الفرائض في الارث. (تأريخ الخلفاء، ص ٩٣، الغدير، ج ٦، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠؛ النصّ والاجتهاد، ص ١٥٥ ـ ١٥٦) وللتوفر على بحث فقهي مفصّل حول المسأله يمكن مراجعة كتاب العول والتعصيب في المصنفات الفقهية.

٥ ـ كان عمر اول من اخذ زكاة الخيل، ولم يكن ذلك على عهد رسول الله (صلّى الله‌عليه وآله وسلّم) ولا على عهد ابي بكر، بل كان النبي يمتنع صراحة عن ذلك. يلاحظ: تأريخ الخلفاء، ص ٩٣، موطأ مالك تنوير الحوالك، ج ١، ص٢٠٦؛ الغدير، ج ٦، ص ١٥٥.

٦ ـ أسقط عمر سهم «المؤلفة قلوبهم» من الزكاة وقطعه عنهم. (النص والاجتهاد، ص ٢٠).

٧ ـ اجتهد عمر في «الكلالة» وقضىٰ بها برأيه بخلاف نصّ القرآن الكريم. (الغدير، ج ٦، ص ١٢٧ ـ ١٣٠؛ احكام القرآن للجصاص، ج ٢، ص ١٠٥؛ مسند أحمد، ج ١، ص ١٥).

وقد روىٰ مسلم في صحيحه، ج ٥، ص ٦١، عن عمر قوله: «ما راجعت رسول الله [صلّى الله‌عليه وآله وسلّم] في شيء ماراجعته في الكلالة، وما اغلظ لي في شيء ما اغلظ لي فيه حتىٰ طعن باصبعه في صدري، وقال: يا عمر! ألا يكفيك آية الصيف التي في آخر سورة النساء؟ [سميت آيه الصيف لكونها نزلت في صيف حجة الوداع] وأنّي إن أعش أقض فيها بقضيّة ـ بقضاء ـ يقضي بها من

يقرأ القرآن ومن لم يقرأ القرآن»!

٨ ـ طلب رسول الله (صلّى الله‌عليه وآله وسلّم) في مرضه الذي قبض فيه، دواة وقلماً يكتب للناس كتاباً لكي لا يضلّوا بعده أبداً فمنع عمر ذلك، وحال بين النبي الأقدس وبين ما يريد، وقال: «حسبنا كتاب الله ان الرجل ليهجر»!

يلاحظ: النص والاجتهاد، ص ٨٠ ـ ٩٠؛ فجر الاسلام، ص ٢٠٩؛ كنز العمال، ج ٣، الحديث ٢٣٠٦؛ الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعه».

٩ ـ تحظىٰ فاطمة الزهراء (سلام الله عليها) باحترام ومنزلة خاصين، بموجب آية «ذي القربىٰ» والنصوص المتواترة التي صدرت عن رسول الله فيها؛ هذه النصوص التي ربما كان الخلفاء من بين الذين سمعوها من النبي مباشرة، نظير قوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) مخاطباً فاطمة: «ان الله يغضب لغضبك ويرضىٰ لرضاك»، وقوله: «فاطمة بضعة مني يؤذيني ما آذاها» وقوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «فاطمة بضعة منّي يغضبني ما يغضبها».

ولكن مع ذلك كلّه رأينا الجهاز الحاكم يؤذي فاطمة الزهراء ولا يرضيها، بحيث توصي بضعة المصطفىٰ (صلوات الله وسلامه عليها) ان تدفن ليلاً، دون ان يشترك احد منهم في تشييعها والصلاة عليها.

يلاحظ: الغدير، ج ٧، ص ٢٢٧ ـ ٢٣٦؛ النص والاجتهاد، ص ٤٤. وفيما يرتبط بالاحاديث الواردة في فضيلة فاطمة (سلام الله عليها) ينظر: اسد الغابة، ج ٥، ص ٥١٩، ٢٢٤؛ الاستيعاب، ج ٤؛ الاصابة، ج ٤؛ صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٤٠؛ ترتيب مسند الامام الشافعي، الامامة والسياسة، ج ١، ص ١٤؛ كما تنظر الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة» وحلية الاولياء وينابيع المودة، وصواعق ابن حجر.

١٠ ـ كان حدّ شارب الخمر على عهد رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وابي بكر، أربعين جلدة، الا ان عمر اجتهد وزاده الى الثمانين! (الغدير، ج ٦، ص١٢٣ ـ ١٢٦؛ الكامل، ج ٣، ص ٤٠؛ البداية، ج ٧، ص ١٣٢).

١١ ـ أوكل عمر تعيين الخليفة من بعده الى الشورىٰ السداسية، وزاد في اجتهاده انه اوجب قتل المتخلف عن اعطاء الرأي!

ينظر: النص والاجتهاد، ص ١١٣ ـ ١١٦؛ الامامة والسياسة، ج ١، ص ٢٣؛ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٣٨؛ تأريخ الخلفاء، ص ٩١ ـ ٩٢؛ التنبيه والاشراف، ص٢٥٢؛ تأريخ أبي الفداء، ج ١، ص ١٧٤؛ الكامل، ج ٣، ص ٢٦؛ الطبري، ج٣، ص ٢٩٤؛ اسد الغابة، ج ٤، ص ٧٣؛ كنز العمال، ج ٣، الحديث رقم ٢٤٣٤؛ البداية، ج ٧، ص ١٤٥ ـ ١٤٧.

١٢ ـ كان قول «حي على خير العمل» فصلاً من الأذان في عهد رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وعهد ابي بكر، فأسقطها عمر واستبدل بها: «الصلاة خير من النوم».

يلاحظ: موطأ مالك تنوير الحوالك، ج ١، ص ٧١؛ واتىٰ على ذكر ذلك السيوطي في شرح الموطأ نقلاً عن الدارقطني، النص والاجتهاد، ص ١٢٨؛ الغدير، ج ٦، ص ٢١٣؛ والهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة».

١٣ ـ جرىٰ التشريع في عهد رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وفي عهد ابي بكر واوائل عمر نفسه، على ان الرجل اذا طلق زوجته ثلاثاً في مجلس واحد، بان يقول: «انت طالق» ثلاثاً، او ان يقول: «انت طالق ثلاثاً» وقع منه طلاقاً واحداً. بيد ان عمر حين رأىٰ ايام خلافته تهافت الرجال على طلاق ازواجهم ثلاثاً بإنشاء واحد، أجازه عليهم، وألزمهم به، واجتهد في عدّه مغنياً

عن الثلاث، فتحرم حينئذ الزوجة على زوجها دون أن يكون له حق إرجاعها ـ كما هو أصل التشريع في احتساب الثلاث واحدة بحيث يكون للزوج حق الرجعة مرتين، وفي المرة الاخيرة يقع الطلاق الثالث ـ حتى تنكح زوجاً غيره!

يلاحظ: النص والاجتهاد، ص ١٤٥ ـ ١٤٨؛ صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٨٣ ـ ١٨٤؛ احكام القرآن للجصاص، ج ١، ص ٤٥٧ ـ ٤٦٢؛ الغدير، ج ٦، ص ١٧٨ ـ ١٨٣؛ كما تلاحظ الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة».

١٤ ـ كان رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) يكبّر خمساً في صلاة الميت، ولكن ارتأىٰ الخليفة الثاني ان تكون اربع تكبيرات فقط!

ينظر: النص والاجتهاد، ص ١٥٣ عن مسند الامام احمد، ج ٤، ص ٣٧٠، و ج ٥، ص ٤٠٦؛ تأريخ الخلفاء، ص ٩٣؛ صحيح مسلم، ج ٣، ص ٥٦؛ تأريخ أبي الفداء، ج ١، ص ١٧٤؛ الغدير، ج ٦، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٧.

١٥ ـ نهىٰ عمر عن كتابة الحديث النبوي وتدوينه، وامر الجميع في امصار المسلمين كافة ان يحرقوا ما بأيديهم من احاديث!

ينظر: مكاتيب الرسول، ج ١، ص ٦٠ ـ ٦١؛ النص والاجتهاد، ص ٧٦؛ الغدير، ج ٦، ص ٢٩٧؛ تأريخ الخلفاء، ص ٩٤؛ فجر الاسلام ٢٠٩؛ وكذلك البحث المفصل الذي مرّ في الهوامش التوضيحية من كتاب «الشيعة».

والذي ينبغي ذكره أنَّ نهي الخليفة عن تدوين الحديث، جاء بالرغم من أن النبي كان قد أذِن في عهده للمسلمين ان يكتبوا السنن ويدونوا الحديث، بل عدّه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) عملاً مطلوباً. وحينئذ لا تخفىٰ على احدٍ الاضرار المترتبة على هذا الضرب من الاجتهاد!

لمزيد من التفاصيل ينظر: فجر الاسلام والهوامش التوضيحية لكتاب

«الشيعة» وكتاب النص والاجتهاد.

١٦ ـ نهىٰ عمر ايضاً عن رواية الحديث بعد أن منع كتابته وتدوينه! لذلك امتنع عدد من الصحابة عن رواية الحديث.

تلاحظ: الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»؛ الطبري، ج ٣، ص ٢٧٣؛ وللعلامة الاميني في الغدير، ج ٦، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٧ بحث مفصل حول المسألة؛ كما ينظر سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٩؛ كنز العمال، ج ٥، ص ٢٣٩.

١٧ ـ زاد عمر في مساحة المسجد الحرام، وعندما امتنع جماعة من الناس من بيع بيوتهم، امر بهدمها، وبدلاً من ان يدفع ثمنها اليهم امر ان تودع الاثمان في بيت المال!

يلاحظ: الطبري، ج ٣، ص ١٦٨؛ الغدير، ج ٦، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٦؛ اليعقوبي، ج٢، ص ١٢٦؛ الكامل، ج ٢، ص ٢٠٨.

١٨ ـ منع عمر عن البكاء على الميت، بل كان يضرب عليه بالعصا، يفعل هذا على عهد رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وقد استمر عليه. ففي موت رقية بنت رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وبكاء النساء عليها، نهاهن عن البكاء، وضربهن بسوطه، وكذلك فعل في موت زينب بنت النبي، فما كان من رسول الله الا ان قال له: دعهن فان النفس مصابة، والعين دامعة.

وقد استمر عمر على هذا النهج في حياة النبي وبعده

يراجع: الكامل، ج ٢، ص ١٦١؛ الاصابة، ص ٤٩٠، الرقم ٤٣٠؛ النص والاجتهاد، ص ١٧١ ـ ١٧٤؛ الغدير، ج ٦، ص ١٥٩ ـ ١٦٧؛ الطبري، ج ٢، ص٦١٤.

ومع ان رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) نهى عمر عن تعرضه لمن

يبكي على الميت، الا انه لم ينته، بل والاكثر من ذلك روىٰ ما نسبه الى النبي من قوله: «ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه»! فأنكر ذلك عليه ابن عباس وعائشة.

يلاحظ: ترتيب مسند الامام الشافعي، ج ١، ص ٢٠٠؛ صحيح مسلم، ج ٣، ص ٤٢ ـ ٤٣؛ الغدير، ج ٦، ص ١٦٣.

بيد ان الطريف الذي يجذب الانتباه، ان عمر خرج عن هذا الرأي في واقعة واحدة، حين اجاز للنسوة ان يبكين خالد بن الوليد عند موته! (ينظر: البداية، ج٧، ص ١١٦؛ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٣٥).

١٩ ـ من امثلة اجتهادات عمر انه افتىٰ بسقوط الفريضة عن المجنب الذي فقد الماء حتى يجده ولم يقتنع بالتيمّم، ثم لم يعتن بما امر به رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم).

يلاحظ: صحيح مسلم، ج١، ص١٩٣، باب التيمم؛ النص والاجتهاد،ص١٦٧ ١٦٨؛ الغدير، ج ٦، ص ٨٣ ـ ٩١؛ دائرة معارف فريد وجدي، كلمة «جهد».

٢٠ ـ من صفات عمر انه كان يقف بوجه رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) يجترئ عليه، وكان يشتد في معارضة النبي الاكرم احياناً، بل لم يكن يقبل اوامره (صلّى الله عليه وآله وسلّم)!

لقد اعترض عمر على النبي اثناء صلاته على جنازة عبد الله بن ابي! (يلاحظ في ذلك: تأريخ الخلفاء، ص ٨٣؛ النص والاجتهاد، ص ١٠٧ ـ ١٠٩ نقلاً عن كنز العمال، ج ١، ص ٢٤٧؛ والاصابة، ج ٤، في ترجمة عطية؛ الكامل، ج ٢، ص١١٢؛ البداية، ج ٥، ص ٣٤ ـ ٣٥؛ مسند أحمد، ج ١، ص ١٦).

وكان له في صلح الحديبية موقف اصرّ فيه بشده على معارضة رأي رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم).

ينظر في ذلك: الطبري، ج ٢، ص ٢٨٠؛ البداية، ج ٧، ص ١٨٤ ـ ١٨٥؛ صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٧٥؛ النصّ والاجتهاد، ص ٩٥ ـ ٩٦ عن البخاري وغيره؛ مكاتيب الرسول، ج ١، ص ٨٢، عن ارشاد المفيد والسيرة الحلبية، ج ٣، ص ٢٥، سيرة زيني دحلان وحاشية الحلبية، ج ٢، ص ٢١١؛ سيرة ابن هشام، ج٣، ص ٣٦٦، ٣٦٧.

كثيرة هي اجتهادات الخليفة الثاني، ولكنا لا نقصد استعراضها مفصلاً، وانما نجدّد احالتنا الى موسوعة الغدير (ج ٦) والنص والاجتهاد لمن يروم المزيد من التفصيل.

اجتهاد عثمان

(٢٩): بعد مقتل الخليفة الثاني وصل الى مقعد الخلافة عثمان بن عفان الاموي، وقد فعل ما كان عمر قد توقعه، اذ أعطىٰ المواقع المهمة الى شبّان بني امية، مما ادّىٰ بالضرورة الى زيادة البدع، وتحولت احكام الدين الى لعبة بيد الساسة تتبع اهواء الجهاز الحاكم، وقد استمر هذا المسار حتىٰ انكشف الامر واصبح واضحاً للجميع، مما قاد في نهاية المطاف الى قتل الخليفة!

لقد ذكر السيوطي في كتابه «تأريخ الخلفاء» (صفحة ١١١) ما اسماه باوليات عثمان، وعقد لها فصلاً مستقلاً. وفي الواقع كان من فعال عثمان انه رسخ الاجتهادات غير المنطقية، التي تفتقر الى المباني [الشرعية] للخليفتين اللذين سبقاه، ثم زاد عليها باجتهادات كثيرة من عنده، تركها للامة الاسلامية «ذخراً» يذكّر به!

من بين هذه الاجتهادات يمكن ان نشير الىٰ:

١ ـ اول من احدث نداءً ثالثاً يوم الجمعة [اذ جرت السنة على الاذان والاقامة] اما عثمان فقد اختار نداءً ثالثاً هو الاذان الثاني بعد الاذان والاقامة، وقد اختص اجتهاد الخليفة هذا بيوم الجمعة وحده.

يلاحظ: تأريخ الخلفاء، ص ١١١؛ البداية، ج ٧، ص ١٥٦؛ الغدير، ج ٨، ص١٢٥ ـ ١٢٨.

٢ ـ قدّم الخطبة على الصلاة في العيد، في حين كان التشريع على عهد رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) تأخير الخطبة على الصلاة، وكذلك مضىٰ الشيخان على هذه السيرة.

ينظر: تأريخ الخلفاء، ص ١١١؛ صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٩ ـ ٢٠؛ موطأ مالك تنوير الحوالك، ج ١، ص ١٤٦؛ الغدير، ج ٨، ص ١٢١، ١٦٤، ١٧١.

ومع ان الامام الشافعي عدّ تقديم الخطبة في العيد على الصلاة، من بدع معاوية (ترتيب المسند، ج ١، ص ١٥٦) الا ان المحشي على الكتاب ذكر في الهامش انها من بدع عثمان، وهو الصحيح.

٣ ـ استحل عثمان أكل المحرم لصيد الحرم، فاعترض عليه الامام علي (عليه السلام) فتأذىٰ عثمان من معارضة الامام وخلافه له!

تنظر القصة كاملة في: الغدير، ج ٨، ص ١٨٦ ـ ١٩٥.

٤ ـ عطّل الخليفة القصاص وأمسك عن الاقتصاص من عبيد الله بن عمر بعد ان قتل الهرمزان وعفا عنه فضاع دم الهرمزان هدراً!

ينظر: اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤١؛ الكامل، ج ٣، ص ٢٩؛ البداية، ج ٧، ص١٤٨ ـ ١٤٩؛ الطبري، ج ٣، ص ٣٠٢؛ الغدير، ج ٨، ص ١٣٢ ـ ١٤٣.

٥ ـ آوى طريد رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) الحكم بن العاص، بعد

ان كان ابو بكر وعمر قد رفضا اعادته الى المدينة، ولم يقتصر على اعادة الحكم بل أنعم عليه بخلعة وقرّبه ووهبه اموالاً كثيرة!

ينظر: اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤١؛ مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٤٣؛ تأريخ ابي الفداء، ج ١، ص ١٧٨؛ الغدير، ج ٨، ص ٢٤١ ـ ٢٥٧.

٦ ـ ومما اجتهد فيه عثمان انه زاد في المسجد الحرام ووسّعه، وابتاع من قوم منازلهم وابنى آخرون، فهدم عليهم، ووضع الأثمان في بيت المال، فصاحوا بعثمان، فأمر بهم فحبسوا بعد ان هدم بيوتهم وصادر أثمانها!

ينظر: اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤٢؛ الطبري، ج ٣، ص ٣١٠؛ الكامل، ج ٣، ص٣٣؛ الغدير، ج ٨، ص ١٢٩.

٧ ـ سلّط على ارواح المسلمين واموالهم مجموعة من امثال الوليد بن عقبة وعبد الله بن سعد بن ابي سرح ومعاوية وسعيد وعبد الله بن عامر وغير هؤلاء من الفسّاق المعروفين.

يلاحظ: اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤٢ ـ ١٤٣؛ مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٦؛ تأريخ الخلفاء، ص ١٠٤ ـ ١٠٦؛ الاصابة، ج ٢، الرقم ٥٤٥٠؛ الامامة والسياسة، ج ١، ص ٢٩؛ الكامل، ج ٣، ص ٣٠ ـ ٣٧؛ تأريخ ابي الفداء، ج ١، ص ١٧٥ ـ ١٧٦؛ الطبري، ج ٣ في تأريخ عثمان؛ البداية، ج ٧ تأريخ عثمان.

٨ ـ لم ير عثمان جواز الاحرام قبل الميقات. (يلاحظ الغدير، ج٨، ص ٢٠٨).

٩ ـ أمر عثمان بعبد الله بن مسعود فأخرج من المسجد بعنف، وامر به ابن زمعة، فأخذه وضرب به الارض فكسر ضلعين من اضلاعه، واغشي عليه.

ينظر: تأريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤٧؛ تأريخ الخلفاء، ص ١٠٦؛ مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٤٧؛ الغدير، ج ٩، ص ٣ ـ ١٤.

١٠ ـ أمر باحراق بقية المصاحف، غير المصحف الذي جمعه. (ينظر: اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤٧؛ البداية، ج ٧، ص ٢١٧).

١١ ـ اجتهد في عدّة الطلاق الخلعي وجعلها طهوراً واحداً، مع انّ القرآن الكريم ينص صراحة على ان العدة في هذا المورد هي ثلاثة قروء. (ينظر: الغدير، ج ٨، ص٢٠٢ ـ ٢٠٥).

١٢ ـ أبعد ابا ذر الى الشام، ثم اعاده الى المدينة، ونفاه منها الى الربذة، كما سنشير لذلك فيما بعد.

ينظر: تأريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤٨؛ مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩؛ تأريخ الخلفاء، ص ١٠٦؛ الكامل، ج ٣، ص ٤٣؛ تأريخ أبي الفداء، ج ١، ص ١٧٥؛ كما تنظر الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة».

١٣ ـ ابعد عبد الرحمن بن حنبل الى قموس. (اليعقوبي، ج ٢، ص ١٥٠؛ الغدير، ج ٩، ص ٥٨ ـ ٦٠).

١٤ ـ فرض الزكاة على الخيول، في الوقت الذي كان فيه رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) قد استثناها صراحة. (الغدير، ج ٨، ص ١٥٨ ـ ١٦٣).

١٥ ـ ابعد مالك الاشتر وصعصعة وكميل بن زياد النخعي وعمرو بن الحمق الخزاعي، وعدداً آخر الى الكوفة ومنها الى الشام، ومن الشام الى اليمن.

يلاحظ: الكامل، ج ٣، ص ٥٣، ٥٥، ٥٧؛ تأريخ ابي الفداء، ج ١، ص ١٧٧؛ تأريخ الطبري، ج ٣، ص ٣٦١ ـ ٣٦٧؛ البداية، ج ٧، ص ١٦٠؛ الغدير، ج ٩، ص ٣٠ ـ ٤٧.

١٦ ـ كتب الى عامله بمصر أن يقتل محمد بن ابي بكر وجمعاً آخر من المسلمين.

ينظر: اليعقوبي، ج ٢، ص ١٥١؛ مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٥٣؛ تأريخ الخلفاء، ص ١٠٧؛ الاصابة، ج ٢، الرقم ٥٤٥٠؛ الامامة، ج ١، ص ٣٣ ـ ٣٤؛ تأريخ ابي الفداء، ج ١، ص ١٧٩؛ الكامل، ج ٣، ص ٦٥؛ الطبري، ج ٣، ص ٣٩١ ـ ٤٠١؛ البداية، ج ٧، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

١٧ ـ امتنع عن اقامة الحد على الوليد، بل طرد الشهود ـ الذين شهدوا على شربه الخمر ـ حتىٰ بادر الامام علي (عليه السلام) لاقامة الحدّ عليه مما اثار حفيظة عثمان واعتراضه!

ينظر: مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٥٤؛ الغدير، ج ٨، ص ١٢٣ ـ ١٢٨.

١٨ ـ ابعد جماعة من اهل البصرة الى الشام، وقد اعتذر عنه «ابن كثير» بان عثمان ابعد من أبعد من المسلمين لجهات عدّها جائزة، وان من ابعدهم [وفي طليعتهم عامر بن عبد الله التميمي ثم العنبري وهو الذي يدعى عامر بن عبد قيس. الغدير، ج ٩، ص ٥٢، المترجم] كانوا يحرّضون الناس عليه أو يستعيبون ويستنقصون! (البداية، ج٧، ص ١٦٦؛ الغدير، ج٩، ص ٥٢ ـ ٥٨).

١٩ ـ امر الخليفة بضرب عمار بن ياسر، فضرب ضرباً مبرحاً حتّىٰ أُغمي عليه، وفاتته الصلاة فقضاها.

يلاحظ: مروج الذهب، ج ١، ص ٣٤٧؛ تأريخ الخلفاء، ص ١٠٦؛ الامامة والسياسة، ج ١، ص ٣٠؛ الغدير، ج ٩، ص ١٥ ـ ٣٠.

٢٠ ـ اتمّ الصلاة في السفر، خلافاً لصريح القرآن.

ينظر: الكامل، ج ٣، ص ٣٩؛ الطبري، ج ٣، ص ٣٢٢؛ البداية، ج ٧، ص ١٥٤ ـ ٢١٧؛ الغدير، ج ٨، ص ١٠٠ ـ ١١٩؛ النص والاجتهاد، ص ٢١٧.

هذه موارد مختصرة من اجتهادات الخليفة الثالث في الامور الفقهية ـ

العبادية، وسنقوم لاحقاً باستقصاء فعاله تفصيلاً في المجال الاقتصادي المالي.

والذي يروم الاطلاع على المزيد من التفاصيل، يمكنه مراجعة المجلدين الثامن والتاسع من كتاب «الغدير».

اجتهاد معاوية

بعد الخليفة الثالث [وباستثناء فترة قصيرة تمثلت بخلافة امير المؤمنين] استولىٰ معاوية وذوو الهوىٰ من بني امية على كرسي الخلافة، وحوّلوا نظامها الى سلطة ملكية وراثية. وقد مالوا على احكام الاسلام يغيرونها ويبدلونها بحسب اهوائهم، بكل ما أوتوه من سلطة ومكنة. (يلاحظ: النصائح الكافية، وكذلك كتاب «الشيعة»).

ولا يعنينا الآن ان نفتش عن الاجتهاد والنهج الذي سمح لمعاوية ان يمارس سلطته ويأتي بفعاله القبيحة، فالكارثة قد وقعت وأضحت واقعاً معاشاً بغضّ النظر عن الشخص المسؤول عن ذلك! فقد كانت ناراً اشتعلت وأخذت بالعالم الاسلامي!

لقد مررنا على سيرة معاوية بما فيه الكفاية في الهوامش التوضيحية من كتاب «الشيعة) وما يعنينا العودة اليه في هذه السطور، هو المرور على نماذج من «اجتهادات معاوية».

١ ـ حوّل معاوية الخلافة الى ملوكية موروثة، وسلّط يزيد شارب الخمور ومرتكب الفجور ومستحل الدماء، على رقاب المسلمين.

يلاحظ: تأريخ الخلفاء، ص ١٣١؛ النصائح الكافية، كما تعرض لهذا الموضوع مفصلاً الاستاذ ابو الاعلى المودودي أمير الجماعة الاسلامية في

باكستان، من خلال كتابه «خلافة ام ملوكية».

٢ ـ حارب معاويةُ عليَّ بن ابي طالب (عليه السلام) وخرج عليه، وأهرق الدماء دون حق.

٣ ـ ألّب طلحة والزبير وحرّكهما، فكان سبباً في إثارة حرب الجمل.

٤ ـ صرف أهل العراق عن الامام الحسن (عليه السلام) باغداقه الاموال الطائلة. وحين عقد صلحه مع الامام الحسن وتمّ له ما أراد، حيث استتب سلطانه، صعد المنبر وخطب الناس فكان مما قال: اني لم اقاتلكم لتصلّوا، بل لأتأمَّر عليكم!

٥ ـ امر بسر بن ارطاة بهدر دماء الالوف من اهل الحجاز واليمن.

٦ ـ قتل محمد بن ابي بكر، ودسّ السم لمالك الاشتر، وأمر بقتل حجر بن عدي وصحبه دون حق.

٧ ـ سلّط زياد بن ابيه على اهل المصرين، الكوفة والبصرة، فتتبع زياد الشيعة [وهو يعرفهم لأنه كان منهم] فقتلهم في كلّ مكان اصابهم.

٨ ـ انفق اموالاً طائلة لدفع الناس على وضع الحديث ورواية المكذوب، وربما كانت اغلب الاحاديث الموضوعة والروايات المكذوبة وضعت في عصره.

٩ ـ طمّع زوجة الامام الحسن (عليه السلام) وبذل لها المال كي تدسّ له السم، وقد فعلت.

١٠ ـ استحلّ الربا ومارسه خلافاً لما نصَّ عليه القرآن الكريم من حرمته!

١١ ـ وهب حكومة مصر الى عمرو بن العاص لتطميعه وكسبه الى صفّه.

١٢ ـ سنَّ لعن أمير المؤمنين علي (عليه السلام) وفرضه على المسلمين في

الامصار، وقد دام ذلك سنوات متمادية.

لا مجال هنا لاستعراض بدع معاوية ومظالمه، وتفصيل الكلام في ذلك يخرج عن مدار هذه التوضيحات، ولكن يمكن ان نحيل القارئ الكريم الى ما توفرت عليه كتب التأريخ في شرح احوال معاوية، مؤكدين بالذات على كتب: النصائح الكافية لمن تولىٰ معاوية؛ علي ومناوئوه؛ خلافة أم ملوكية للمودودي؛ الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»؛ تأريخ اليعقوبي، ج ٢؛ و مروج الذهب للمسعودي.

وما يمكن استخلاصه من حياة هذا الرجل، انّ الدين تحوّل في عهده الى لعبة في دنيا السياسة، فقد فعل ذلك العهد ما شاء أن يفعله، وماكان يرغب به ويميل اليه من فعال واقوال. وقد انبرىٰ عدد من الصحابة الابرياء(!!) لوضع الحديث والروايات المكذوبة طبقاً لاهواء العهد وميوله، طمعاً في جيفة الدنيا واسترضاءً للسلطان واستجلاباً لاهتمامه.

ومع حركة الوضع التي مارسها هذا النفر من الصحابة اتسمت الامور بتعقيدٍ كبير بالنسبة للجيل اللاحق الذي اعقب ذلك العصر، حتىٰ اضحىٰ متعسراً على عامة الناس تشخيص الحق وتمييزه عن الباطل، وفرز احكام الدين الحقيقية عن البدع التي دخلت فيه!

كانوا في الظاهر يحتمون وراء مقولة صلاح المسلمين التي اتخذوا منها ذريعة لنهجهم، ولكنهم في الحقيقة كانوا يهدفون تحقيق مصلحة مركز الخلافة، وضمان المنافع المادية للخليفة. وبتعبير الاستاذ السيد الطباطبائي: «انطلق هذا النهج اولاً وهو يريد ان يحقق صلاح الاسلام والمسلمين، لكنه عاد في النهاية ليرتد على نفسه وهو يؤكد على مصلحة مركز الخلافة وحسب».

اجل، كان ظاهر هذا النهج على هذه الشاكلة، ولكن حين ننظر الى البدايات بنظرة اعمق، نجد انّ الهدف منذ البداية كان في الأغلب تحقيق مصلحة مؤسسة الخلافة ولكن بلباس «مصلحة الامة»!

كان من فعالهم على سبيل المثال، انهم اغتصبوا الخلافة من اهل البيت وابعدوهم عنها. صادروا فدكاً، وراقبوا عن كثب دار فاطمة الزهراء بضعة النبي وابنته. ضربوا الحباب بن المنذر حتىٰ حطموا يديه وأنفه، وتركوا جسد رسول‌الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) ثلاثاً دون دفن، وعزلوا خالد بن سعيد عن قيادة جيش الشام.

ينظر: تأريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١١٢؛ فتوح البلدان للبلاذري، ص ١٥٠؛ ابن عساكر، ج ٥، ص ٤٨؛ كنز العمال، ج ٣، الحديث رقم ٢٢٨٧؛ الطبري، ج٢، ص٥٨٦، ٥٨٩؛ البداية، ج ٧، ص ٣؛ الكامل، ج ٢، ص ١٥٤، كما يلاحظ مادار بين خالد وابي بكر بشأن عزل خالد بن سعيد في تاريخ ابن عساكر، ج ٥، ص٤٩.

ومن فعالهم على خط ترسيخ هذا النهج انهم ابعدوا اهل البيت عن مركز المرجعية العلمية للامة، وابعدوا بني هاشم ورجال الشيعة عن تسنّم المواقع والمسؤوليات الحسّاسة (يلاحظ بشأن ذلك حديث عمر مع ابن عباس في مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٣٠).

كما اختاروا الخليفة الثاني لموقعه دون مشورة، ووصل عثمان الى موقعه بالطريقة التي ينقلها التأريخ، وأبعدوا اباذر وامثاله من الرجال!

هذه وغيرها مما لا يسع المجال نقله، هي فعالهم. والسؤال الذي يجب طرحه: اي من هذه الامور كان في «مصلحة الامة»؟

اجل، لما بلغ معاوية مراده وحصل على السلطة، تخلّىٰ ايضاً عن رعاية الظاهر، ودأب يتصرف كما يتصرف ملوك وسلاطين الروم وفارس، وشرع يحقق اهدافه وما يروم اليه عملياً دون ادنىٰ خشية أو خوف. (يراجع بهذا الشأن كتاب النصائح الكافية).

اما عبد الملك فقد صرف الناس عن زيارة الكعبة ودفعهم بدلاً من ذلك لزيارة بيت المقدس والحج اليه، وقد ظلّ هذا «النهج» سارياً الى اواخر عهد بني امية. (يلاحظ اليعقوبي، ج ٣، ص ٧ ـ ٨).

وقد كان يزيد ينكح امهات الاولاد والبنات والاخوات، ويشرب الخمر ويدع الصلاة، ثم توّج ذلك بقتله الامام الحسين عليه السلام (تأريخ الخلفاء، ص ١٤٠) وهو الذي بعث الى اهل المدينة حين خلعوه لاسرافه في المعاصي، جيشاً كثيفاً، فقتل منهم مقتلة عظيمة، ونهبت المدينة، واستبيحت نساؤها حتىٰ افتض فيها الف عذراء غير بقية النساء، فقد كن ينجبن الاولاد ولا يعرف آباؤهم!

لم يكتف جيش يزيد بذلك بل انتهك حرمة رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) حيث داست الخيول روضة النبي، وكانت له جنايات اخرىٰ لا يسع المجال لذكرها. (يلاحظ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٢٥، تأريخ الخلفاء، ص ١٣٩).

ونقلوا أيضاً عن خلفاء بني امية، ان عبد الملك أفضىٰ امر الخلافة اليه والمصحف في حجره، فأطبقه وقال: هذا آخر العهد بك. (تأريخ الخلفاء، ص١٤٥) كما كان من فعال عبد الملك هذا انه خطب الناس بخطبة، توعدهم فيها، ثم ختمها بقوله: والله، لا يأمرني أحد بتقوىٰ الله بعد مقامي هذا، الا ضربت عنقه. (تأريخ الخلفاء، ص ١٤٩).

ومن فعال الحجاج [صنيعة عبد الملك] انه قتل في مسجد البصرة من اهلها بضعة وسبعين الفاً (الامامة والسياسة، ج ٢، ص ٣٣) وبعد أن انتهىٰ من قتل ابن الاشعث وأتي له بالاسرىٰ، جعل يقول للاسير: أمؤمنٌ انت أم كافر؟ فمن باء على نفسه بالكفر والنفاق عفا عنه، ومن قال أنا مؤمن ضرب عنقه! (الامامة والسياسة، ج ٢، ص ٤٧).

ومن عمال بني امية خالد بن عبد الله القسري، ولّاه عبد الملك على مكة، فقال في قضية عرضت له، وكان ظهره الى الكعبة قد استند اليها: والله لو علمت ان عبد الملك لا يرضىٰ عنّي الا بنقض هذا البيت حجراً حجراً لنقضته في مرضاته! (الامامة والسياسة، ج ٢، ص ٥١). وثمة واقعة نقلها الطبري في تأريخه (ج ٣، ص٣١٣) تكشف بشكل كامل عن مظالم عمّال بني امية وولاتهم.

انّ فجائع بني امية واعمال سلاطينهم الشنيعة لا تستوفيها الكتابة، وهي الى ذلك تخرجنا من الغرض الاصلي الذي نحن فيه، لذا يمكن لمن يريد التفاصيل الرجوع الى امثال: الامامة والسياسة؛ مروج الذهب؛ تأريخ اليعقوبي؛ تأريخ الخلفاء؛ الكامل؛ النصائح الكافية لمن تولىٰ معاوية؛ وبحث «بنو امية» من بحوث الهوامش التوضيحية في كتاب «الشيعة».

ضربٌ من الاجتهاد!

(٣٠): الذي استخلصناه من الشواهد التأريخية التي بين ايدينا، انّ بعض الخلفاء وضعوا انفسهم في مقامٍ لم يضع فيه رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) نفسه؛ اي انهم اعطوا لانفسهم مالم يعطه النبي الاكرم لنفسه.

فقد كان رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) يتصرّف في امور المسلمين حسب المصلحة، ووفق الاوضاع الزمانية والمكانية، بيد انه لم يكن يشرّع الحكم من تلقاء نفسه، بل كان ينتظر الوحي الالهي، ولكن الخلفاء أباحوا لانفسهم التصرف في دائرة أوسع فشرّعوا احكاماً وغيروا في احكامٍ اخر.

على سبيل المثال وضع الخليفة الثاني نفسه في موقع الرديف للنبي [في مقولته: انا زميل محمد!] ورفع اجتهاداته الى مستوىٰ الوحي الذي ينزل على النبي الاكرم، وقد تعاطىٰ الصحابة مع هذه الاجتهادات على النحو نفسه!

على اساس هذه الخلفية نتفهم موقف عبد الرحمن بن عوف في يوم الشورىٰ وهو يرفع سيرة ابي بكر وعمر الى مستوىٰ كتاب الله وسنة نبيه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) ويجعل سيرة الشيخين صنواً للكتاب والسنة!

على ذلك مضت نظرة الصحابة، فهاهم حين يكتبون كتابهم الى من بمصر من الصحابة والتابعين يشكون اليهم عثمان ويخبرونهم بما بدّل وغير، تراهُم، يقولون: «أما بعد: ان تعالوا الينا وتداركوا خلافة رسول الله قبل ان يُسلبها أهلها، فان كتاب الله قد بدّل، وسنة رسول الله قد غيّرت، واحكام الخليفتين قد بدّلت». (الغدير، ج٩، ص ١٦٢).

فالخليفة الثاني اذاً، إما انه كان يرتفع بنفسه الى مقام عال، أو انه كان ينزل بمقام النبوة ويخفضها الى مستوىً بشري عادي [بحيث يغدو النبي مجتهداً عادياً وليس نبياً متصلاً بوحي السماء لا ينطق عن الهوىٰ]. وفي الحقيقة رأينا في الاشارات التي مرّت ان علماء اهل السنة يعتبرون النبي مجتهداً، وان مخالفة عمر لرسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) هي من باب مخالفة مجتهد لمجتهد آخر!

بهذا النهج نزلوا بمقام النبوة وخفضوه؛ بل مضىٰ بعضهم بالتصريح بعض الاحيان بان اجتهاد عمر كان أوفق من اجتهاد النبي!

فهذا السيوطي يفرد فصلاً لموافقات عمر، ويعني بها ما رآه عمر وما ذهب اليه من الرأي في مواضع ثم امضىٰ رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) رأيه فيها ـ بابلاغ من الوحي ـ!

وهكذا تطّرد هذه المعادلة، فتارة يرتفعون بعمر الى مقام اعلى، وتارة يتنزلون برسول الله ويخفضونه الى مرتبة ادنىٰ!

والذي يجذب الانتباه في هذا المجال ان عمر نفسه يعد نفسه مرادفاً للنبي وزميلاً له؛ فكلاهما مشرّع وكلاهما بشر!

ومما يذكره الطبري في هذا المساق عن ابن اسحاق بسنده الى عمران بن سواد، انّ عمراناً حدّث، فقال: صليت الصبح مع عمر فقرأ (سبحان) وسورة معها، ثم انصرف وقمت معه، فقال: أحاجة؟ قلت: حاجة، قال: فألحِق، قال: فلحقت فلما دخل اذن لي فاذا هو على سرير ليس فوقه شيء. فقلت: نصيحة، فقال: مرحباً بالناصح غدوّاً وعشياً، قلت: عابت أمّتك منك أربعاً. قال عمران: فوضع عمر رأس درته في ذقنه ووضع أسفلها على فخذه، ثم قال: هات، قلت: ذكروا انك حرمت العمرة في اشهر الحج (ذو القعدة، ذو الحجة، شوال) ولم يفعل ذلك رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) ولا أبو بكر، وهي حلال؟ قال: هي حلال. لو انهم اعتمروا في أشهر الحج رأوها مجزية من حجهم، فكانت قائبة قوب عامها فقرع حجهم، وهو بهاء من بهاء الله، وقد اصبت.

قال عمران: وذكروا أنك حرمت متعة النساء وقد كانت رخصة من الله نستمتع

بقبضة ونفارق عن ثلاث؟ قال: ان رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) احلّها في زمان ضرورة (يلحظ تعليل الخليفة للتشريع على اساس الضرورة) ثم رجع الناس الى السعة، ثم لم اعلم احداً من المسلمين عمل بها، ولا عاد اليها، فالآن من شاء نكح بقبضة وفارق عن ثلاث بطلاق، وقد أصبت!

قال عمران: واعتقت الامة ان وضعت ذا بطنها بغير عتاقة سيّدها؟ قال: الحقت حرمة بحرمة، وما أردت الا الخير، واستغفر الله.

قال عمران: وتشكو منك نهر الرعية وعنف السياق؟ قال: فشرع الدرة ثم مسحها حتىٰ أتى على آخرها، ثم قال: انا زميل محمد، فو الله اني لأرتع فأشبع، وأسقى فأروىٰ وأنهز اللفوت وأزجر العروض وأذب قدري وأسوق خطوي وأضم العنود وألحق القطوف، وأكثر الزجر وأقل الضرب، وأشهر العصا وأدفع باليد» (الطبري، ج ٣، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١).

لقد وجه الطبري وآخرون قول عمر: أنا زميل* محمد، بأنّ مراده انه كان زامله في غزوة «قرقرة الكدر». بيد ان الدقة فيما قبل هذه الكلمة وبعدها، تفيد ان مراده غير ذلك، فلا صلة للسياق بالزمالة في الغزوة المذكورة. وانما مراده انه ومحمد (صلّى الله عليه وآله وسلّم) كلاهما قائد للامة ورئيس لها ومشرع، فكما انه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) شرّع الاحكام بما كان يراه صلاحاً! فأنا

---

* زمله يزمله زملاً: أردفه وعادله. ابن دريد: زملت الرجل على البعير فهو زميل ومزمول اذا اردفته. والمزاملة: المعادلة على البعير. وزاملته: عادلته. وزاملني: عادلني. والزميل ايضاً: الرفيق في السفر الذي يعينك على امورك، وهو الرديف ايضاً. لسان العرب مادة (زمل). [المترجم]

[عمر] ايضاً اشرّع بما أراه صلاحاً، وأغيّر في الاحكام بما أراه من رأي.

ومما يؤكّد هذا النهج وتداعيه في اذهان من بعده، ان عمر بن عبد العزيز يذهب الىٰ انّ الذي أسس السنه ووضع قواعدها هو النبي والخلفاء معاً (شرح الشفاء، ج٢، ص ٢٣). وهذه المقولة تكشف بشكل كامل عن طبيعة النظرة التي كان يحملها الخليفة الثاني الى النبي، وطبيعة التصوّر الذي يحمله عن النبوة.

مما يدلل على هذا ان مجموعة من اهل الشام جاءوا الى عمر واقترحوا عليه انّ من الافضل ان يخرج الخليفة سهم الزكاة على ما لديهم من مال وخيل وغلمان، فما كان منه الا ان سأل: ما فعل صاحباي؟ وفي هذا النص نزل بالنبي الى مرتبة ابي بكر، وجعله رديفاً له.

يلاحظ: مسند احمد، ج ١، ص ١٤.

مجلس الشورىٰ

(٣١): اختيرت الشورىٰ السداسية بكيفية اذا فكر فيها اي عاقل يدرك ان الخلافة لن تصل الى علي (عليه السلام). فهذا ابن الاثير يذكر ان علياً حين خرج من دار عمر تلقاه عمه العباس، فقال الامام علي: عدلتْ عنا، يقصد الخلافة. سأله العباس: وما علمك؟ اجاب الامام: قرن بي عثمان، وقال كونوا مع الاكثر، فان رضىٰ رجلان رجلاً، ورجلان رجلاً فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، فسعد لا يخالف ابن عمه عبد الرحمن (كلاهما من بني زهرة) وعبد الرحمن صهر عثمان لا يختلفون، فيوليها عبد الرحمن عثمان أو يوليها عثمان عبد الرحمن، فلو كان الآخران (يعني الزبير وطلحة) معي لم ينفعاني (لان عبد الرحمن مع الطرف الآخر).

ينظر: الكامل، ج ٣، ص ٢٦؛ الطبري، ج ٣، ص ٢٩٢ ـ ٣٠٢.

لقد شهدت المدينة في هذه الايام الثلاثة ـ أيام الشورىٰ ـ انقلاباً عجيباً، حتى يمكن القول ان هذه الايام تشير الى اعمق أزمة عاشتها الامة الاسلامية في تأريخها. فالحزب الاموي الذي كان له نفوذ في رأي الخليفة، كان من الاحزاب القوية التي تنطوي علىٰ تنظيم. وقد نشط هذا الحزب في ممارسة نشاطه. أما الحزب المحافظ (حسب تعبير عبد الله العلائلي) الذي كان يمثله الشيعة، فقد سعىٰ هو الآخر للنشاط والحركة، وان كان من قبل مقموعاً ليس له ـ من السلطة ـ الا الاضطهاد والتنكيل المستدام.

فقد نشط رجال الشيعة (لم يكن الشيعة قد تمكنوا حتى ذلك الوقت من كسب آراء الآخرين الى صفّهم) ومارسوا الخطابة والبيان، واندفعوا للتأثير على عقول الآخرين وكسب مواقفهم، بالرغم من ان الواقع كان يشير الى انّ الخلافة لا تصل الى الامام علي (عليه السلام).

لا ريب ان عدد انفار الشيعة ازداد قليلاً عما كان عليه، ولكن الحزب الاموي كان قوياً يمارس نشاطه بخفاء، وقد استطاع ان يؤثر على الخليفة ويجعله يتوافق مع رأيه، فما العمل اذن؟

نشط عمار والمقداد، بيد انهما لم يصلا الى نتيجة، اللهم الا ما تحملاه من الآخرين من الاهانة والكلام الجارح، وقد مرّ علينا كلامهم وما جوبها به من ردود، في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة».

يلاحظ: اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤٠؛ مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٥٢؛ ابن ابي الحديد، ج ٣، ص ٧٢؛ الطبري، ج ٣، ص ٢٩٧؛ الغدير، ج ٩، ص ١١٥. اذ توفرت هذه المصادر جميعاً على ذكر وقائع تتصل بهذه المسألة.

لقد استطاع عمر أن يحقق من خلال انتخاب اعضاء الشورىٰ، هدفين اثنين. فقد استطاع من جهة ان يكسب بعمله هذا قلوب الناس ويرضيهم عنه؛ كما استطاع من جهة ثانية ان يحقق مبتغاه وما يروم اليه، بصورة ضمنية وباسلوب غير مباشر. طبيعي ان يذهب البعيدون عن ساحة السياسة، للقول ان اعضاء الشورىٰ تركوا علياً ولم ينتخبوه لعدم اهليته! في حين نجد ان المشهد رتّب بطريقة بحيث تبرز قضية حرمان الامام علي عن حقه وكأنها امر طبيعي.

وبشأن اهلية الامام علي (عليه السلام) نجد ان عمر، وبصرف النظر عن نصوص الولاية، اعترف مرّات باهلية الامام، ولكنّه قال ان قريش ـ وهو منها ـ لا تستطيع ان ترىٰ الامام في موقع الخلافة.

ومن ذلك يمكن ان نشير الى ما يلي:

١ ـ التفت عمر وهو في جرحه الذي مات منه، الى علي (عليه السلام) وخاطبه في سياق كلامه مع كل واحد من اعضاء الشورىٰ الستة، مقيماً اياه وبادياً رأيه بخلافته، فقال للامام: وما يمنعني منك يا علي الا حرصك عليها، وانّك احرىٰ القوم ان وليتها أن تقيم على الحق المبين. (الامامة والسياسة ١: ٢٥).

٢ ـ وفي مرضه الذي مات منه، اشار عليه بعضهم بالقول: لو عهدت عهداً، فقال عمر: قد كنت اجمعت بعد مقالتي لكم ـ حديث سابق كان له معهم حول موضوع الاستخلاف ايضاً ـ أن انظر فأولي رجلاً أمركم، هو أحراكم ان يحملكم على الحق، واشار الى علي (عليه السلام).

ينظر الكامل، ج ٣، ص ٢٥؛ الطبري، ج ٣، ص ٢٩٣.

٣ ـ وفي توقعه لمن ستؤول اليه الخلافة من بعده، ذكر اسمي عثمان وعلي،

فقال عن الامام: وان ولي علي ففيه دعابة واحرى به أن يحملهم على طـريق الحق.

ينظر: الطبري، ج ٣، ص ٢٩٤؛ الكامل، ج ٣، ص ٢٦.

٤ ـ ومما تحدَّث به عمر إلى الستة اصحاب الشورى، قوله: ان لو وليتموها الاصيلع (مصغر اصلع وفي التعبير كناية عن الامام أمير المؤمنين عليه السلام) لحملهم على الحق. (كنز العمال، ج ٣، الحديث ٢٤٤٣). كما قال لما طُعن: إن ولّوها الاجلح (يعني علياً) سلك بهم الطـريق الاجـلح المسـتقيم. (الانسـاب للبلاذري، ج ٥، ص ١٦؛ الاستيعاب، ج٢ ص ٤١٩).

٥ ـ وسأل عمر جماعة عن الخليفة من بعده، فاجاب احدهم: نوليها علياً، فرد عليه عمر: لن تفعلوا والذي نفسي بيده، ووالله لو وليهم تحملهم على منهج الطريق، فاخذ المحجة الواضحة، ولو كرهوا. فقال الوليد: عرفت خليفتك، قال: من؟ قال: عثمان. (كنز العمال، ج ٣، الحديث ٢٤٤٧).

٦ ـ وفي نصوص اخرى، قال عمر مخاطباً علياً: لله انت، أما والله لئن وليتهم لتحملنّهم على الحق الواضح والمحجّة البيضاء. وقوله له أيـضاً: وانك أحـرى القوم إن وليتها أن تقيم على الحق المبين والصراط المستقيم.

٧ ـ جرىٰ كلام بين ابن عباس وعمر، حول مستقبل الخلافة، ومن المؤهل لهذا الموقع، فاستعرضا اسماء كان يقترحها ابن عباس ويبدي عمر فيها رأيـه، الى ان قال عمر لابن عباس: امضها يا ابن عباس! اترىٰ صاحبكم لها موضعاً؟ قال ابن عباس: واين يبتعد من ذلك مع فضله وسابقته وقرابته وعلمه؟ قال: هو والله كما ذكرت، ولو وليهم تحمّلهم على منهج الطريق، فاخذ المحجة الواضحة، الا أن فيه خصالاً: الدعابة في المجلس، واستبداد الرأي، والتبكيت للناس مع

حداثة السن. فاجاب ابن عباس: يا أمير المؤمنين، هلا استحدثتم سنة يوم الخندق اذ خرج عمر بن عبدودّ، وقد كعم عنه الابطال، وتأخرت عنه الاشياخ، ويوم بدر اذ كان يقطّ الاقران قطّا، ولا سبقتموه بالاسلام..؟ (ثمة في الغدير ما يشبه هذا الحوار نقله عن البلاذري، يلاحظ الغدير، ج ٧، ص ١٤٤).

عندما وصل الكلام بينهما الى هذه النقطة، عاد عمر ليقول لابن عباس: اليك يا ابن عباس! أتريد ان تفعل بي كما فعل ابوك وعلي بأبي بكر يوم دخلا عليه؟ قال: فكرهت أن اغضبه فسكت، فقال عمر: والله يا ابن عباس ان علياً ابن عمك لأحقّ الناس بها، ولكن قريشاً لا تحتمله، ولئن وليهم ليأخذنّهم بمرّ الحق لا يجدون عنده رخصة، ولئن فعل لينكثنّ بيعته ثم ليتحاربن. (اليعقوبي، ج٢، ص٣٦).

الملاحظ ان عمر مع اعترافه باهلية علي (عليه السلام) تراه يحاول ان يرفق ذلك بذرائع يعتذر فيها عن ابعاده، فهو تارة يقول: لو اجتمعت النبوة والخلافة في بني هاشم لتبجحوا على قومهم وافتخروا عليهم بذلك، وتارة يقول: فيه دعابة، وثالثة: أن له حداثة سن، بيد ان الحقيقة ـ بين هذا وذاك ـ تكمن في قوله: «ولكن قريشاً لا تحتمله».

ومرّة يلتفت عمر الى ابن عباس ـ في نهاية حوار بينهما ـ قائلاً: «يا ابن عباس، ما اظن صاحبك الا مظلوماً» ثم اضاف: «ما اظن القوم منعهم من صاحبك الا انهم استصغروه». ينظر: ابن ابي الحديد، ج ٢، ص ١٨.

وفي كلام آخر دار بين الرجلين، التفت عمر الى ابن عباس وهو يسأله: يا ابن عباس اتدري ما منع قومكم منهم بعد محمد؟ قال ابن عباس: فكرهت أن اجيبه، فقلت: ان لم أكن ادري فأمير المؤمنين يدريني، فقال عمر: كرهوا ان

يجمعوا لكم النبوة والخلافة فتبجحوا على قومكم بجحاً بجحاً، فاختارت قريش لانفسها فاصابت ووفقت. قال ابن عباس: يا امير المؤمنين إن تأذن لي في الكلام وتُمِط عنّي الغضب تكلمت. فقال: تكلّم يا ابن عباس، فقلت: اما قولك اختارت قريش لأنفسها فأصابت ووفقت، فلو أن قريشاً اختارت لأنفسها حيث اختار الله عزّ وجل لها، لكان الصواب بيدها غير مردود ولا محسود.

وبعد ان انتهىٰ ابن عباس من الردّ على كلام عمر، عاد عمر ليقول له: هيهات والله يا ابن عباس، قد كانت تبلغني عنك اشياء كنت أكره أن أقرك عنها فتزيل منزلتك منّي. فقلت: وما هي يا امير المؤمنين، فان كانت حقاً فما ينبغي ان تزيل منزلتي منك، وان كانت باطلاً فمثلي اماط الباطل عن نفسه، فقال عمر: بلغني انك تقول انما صرفوها عنّا حسداً وظلماً. اجاب ابن عباس: اما قولك ظلماً فقد تبيّن للجاهل والحليم، واما قولك حسداً، فان ابليس حسد آدم، فنحن ولده المحسودون! (الطبري، ج ٣، ص ٢٨٩).

وفي موضع آخر من تأريخ الطبري، حوار آخر جرىٰ بين ابن عباس وعمر، بدأ بسؤال عمر لابن عباس: يا ابن عباس، ابوك عمّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وانت ابن عمّه، فما منع قومكم منكم؟ قلت: لا أدري، قال: لكنّي أدري، يكرهون ولايتكم لهم، قال ابن عباس: لِمَ ونحن لهم كالخير؟ قال عمر: اللهم غفراً، يكرهون ان تجتمع فيكم النبوة والخلافة فيكون بجحاً بجحاً! (المصدر، ج ٣، ص ٢٨٨).

اما علي (عليه السلام) فقد عمل بما اوصاه به النبي (صلى الله عليه وآله) حين وصفه انه مثل الكعبة يؤتى إليه، فاذا اتاه القوم وسلّموه زمام الخلافة قَبِلها، والاّ فهو لا يسعى إليها الاّ أن تأتيه. (اسد الغابة، ج٤، ص ٣١).

ومما قاله عمر لمّا طعن: ان ولّوها الاجلح [يعني به علياً] سلك بهم الطريق الاجلح المستقيم، فقال له ابن عمر: ما يمنعك ان تقدّم عـلياً؟ قـال: اكـره أن احملها حياً وميتاً (الغدير، ج ٧، ص ١٤٤).

اجل، لم يتحمل عمر مسؤولية خلافة علي، ولكنّه تحمل خلافة عثمان!

خلاصة الامر، لما توفي عمر، جمع ابو طلحة الانـصاري السـتة اصـحاب الشورىٰ علي بن ابي طالب، عثمان بن عفان، سعد بن ابي وقاص، عبد الرحمن بن عوف، وطلحة والزبير، في دار بأمر عمر وتركهم يتشاورون، فتحدّث كـل واحد منهم عن سـابقته (كـنز العـمال، ج ٣، الحـديث رقـم ٢٤٣١ ـ ٢٤٣٢؛ الطبري، ج ٣، ص ٣٠٠؛ الكامل، ج ٣، ص ٢٨؛ البداية، ج ٧، ص ١٤٥).

وفي اليوم الثالث خلع عبد الرحمن نفسه عن الخلافة، لكي يكون بيده حق الاختيار، وقد رضي الجميع بذلك سوىٰ علي (عليه السلام). وبعد ان كثر الكلام بينهم، تنازل سعد بن ابي وقاص عن حقه لعثمان، وتنازل الزبير عن حقه لعلي، الى ان انتهىٰ الامر بعبد الرحمن ان يلتفت الى عـلي، ويـقول: عـليك عـهد الله وميثاقه لتعملن بكتاب الله وسنة رسوله، وسيرة الخليفتين مـن بـعده؟ اجـاب الامام: ارجو أن افعل وأعمل بمبلغ علمي وطاقتي. بعد أن رفض الامام عـلي (عليه السلام) شرط عبد الرحمن في العمل بسيرة الشيخين، قبل عـثمان ذلك فانتخبه عبد الرحمن للخلافة!

ينظر: الكامل، ج ٣، ص ٢٥ ـ ٢٩؛ الطبري، ج ٣، ص ٢٩٢ ـ ٣٠٢؛ الامامة والسياسة، ج ١، ص ٢٢ ـ ٢٥؛ تأريـخ الخـلفاء، ص ٩٢؛ اليـعقوبي، ج ٢، ص١٣٨؛ التنبيه والاشراف، ص ٢٥٢؛ تأريخ ابي الفداء، ج ١، ص ١٧٤.

مالك بن نويرة

(٣٢): اشرنا الى قصة خالد بن الوليد مع مالك بن نويرة في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»، كما اشرنا اليها ايضاً في الهامش التوضيحي رقم (٢٧) المار سابقاً في اطار حديثنا عن اجتهاد الخليفة الاول. والآن نعود الى جوانب اخرىٰ من هذه المسألة.

مالك بن نويرة من بني يربوع من حنظلة من بني تميم. كان من مشاهير العرب بحيث يمكن ان يعدّ من اشراف بني تميم وكبراء بني حنظلة ورئيس بني يربوع.

بعد أن اسلم مالك وثق به رسول الله (صلى الله عليه وآله) حتى امره بجمع زكاة بني حنظلة. (ينظر: اليعقوبي، ج ٢، ص ١٦٠؛ أسد الغابة، ج ٤، ص ٢٩٥؛ الاصابة، ج ٣، الرقم ٧٦٩٨).

كان مالك شاعراً شريفاً شجاعاً وقد عدّ من رجال العرب ومن ارداف الملوك. وحين نعود الى كتب التأريخ لا نجدها تُصرّح بأسباب قتله. فما قيل من انه ارتدّ عن الاسلام، تبطله شهادة عمر وابن عمر وأبي قتادة الانصاري بإسلامه، ثم انه فرّق قومه ونهاهم عن الاجتماع والقتال، في حين لو كان مرتداً لما رضي بتسليم نفسه لرجال خالد بن الوليد، ولقاتل جيش الخليفة بقومه.

العلة التي اشار اليها مالك نفسه تتمثل باعجاب خالد بزوجة مالك حين رآها، اذ كانت فائقة في الجمال، لذلك التفت مالك اليها يوم قتله خالد مخاطباً اياها: قتلتيني، يعني سأقتل من اجلك. ثم جاء سلوك خالد بعد ذلك يؤكد هذه العلة، حيث نزا على امرأته [أم تميم ابنة المنهال] من ليلتها!

ويبدو ان هناك سبباً آخر ترجعه الشواهد التأريخية الدالة عليه، وهو سبب سياسي، اذ كان مالك بنظر الخلافة قد ارتكب جرماً سياسياً، في عدم اذعانه لخلافة ابي بكر وعدم تواضعه له، وفي توزيعه الزكاة على فقراء قومه وامتناعه عن تسليمها لعمال ابي بكر، في موقف تقرأ دلالته بعدم اعتراف مالك برسمية خلافة ابي بكر.

ثمة عدد من المؤرخين ذكروا ان خالداً كان يعتذر عن قتل مالك، بقوله: ما اخال صاحبكم الا وقد قال كذا وكذا [في محاولة لنحته على الرجل مقالة!] فقيل في جوابه: أو ما تعهده لك صاحباً!

يلاحظ: البداية، ج ٦، ص ٣٢٢؛ اسد الغابة، ج ٤، ص ٢٩٦؛ الاصابة، ج ٣، الرقم ٧٦٩٨؛ الطبري، ج ٢، ص ٥٠٤؛ الغدير، ج ٧، ص ١٥٦.

والذي يبدو أيضاً ان مالكاً كان من المعترضين مع عدد آخر من الصحابة الكرام على «دستورية انتخاب» الخليفة، وكان يرىٰ معهم ان الحق مع علي (عليه السلام) حيث كانت ذكرىٰ الغدير ما تزال عالقة في ذاكرته لم ينسها!

والذي تذهب اليه بعض كتب الشيعة، ان مالكاً ذهب ضحية موقفه المعارض للخلافة، فقد كان اول ما فعله الخليفة (الاول) انه اصدر أمره بقتل رجال الشيعة في اليوم الاول لخلافته، كما اشار صراحة الى احتمال قتل امير المؤمنين علي (عليه السلام) إن هو لم يكفّ عن الاعتراض بل أمروا خالداً بقتل علي، بيد انه لم يوفَّق.

لقد كان خالد حقاً سيفاً مسلولاً، ولكن على المعترضين على مؤسسة الخلافة!

مسألة الزواج المؤقت

(٣٣): مرّت الاشارة الى مصادر هذه المسألة في الهامش التوضيحي رقم (٢٨).

وبشأن متعة النساء فقد روي عن جابر بن عبد الله، قال: كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق، الايام على عهد رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وابي بكر حتى نهىٰ عمر (صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٣١).

وعن علي (عليه السلام) قال: لو لا ان عمر نهىٰ عن المتعة ما زنىٰ الا شقي.

وقد كان ابن عباس يفتي بجواز المتعة، فقال له عروة بن الزبير: الا تتقي الله ترخّص في المتعة؟ فقال ابن عباس: سل أُمَّكَ يا عُرَيّة؟ [تصغير عروة] فقال عروة: أما ابو بكر وعمر فلم يفعلا. فقال ابن عباس: والله ما اراكم منتهين حتى يعذبكم الله، نحدّثكم عن النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وتحدّثونا عن ابي بكر وعمر.

يلاحظ: الغدير، ج ٦، ص ٢٠٨؛ والنص والاجتهاد.

من هذا الموقع بالذات تتبين قيمة الاحاديث التي تروىٰ عن رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) من أنه حرّم المتعة بعد أن كان احلّها. فهذه الاحاديث وضعت للدفاع عن الخلافة ورأيها في تحريم المتعة. ومما يرويه مسلم في صحيحه (ج ٤، ص ٣٨) ان ابن عباس كان يفتي بجواز المتعة، وابن الزبير ينهىٰ عنها، فقد نقل ابو نضرة خلافه عن جابر بن عبد الله، حيث قال: قلت لجابر: ان ابن الزبير ينهىٰ عن المتعة وان ابن عباس يأمر بها، قال جابر: على يدي دار الحديث، تمتعنا على عهد رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) فلما كان عمر

بن الخطاب وقال: انّ الله عزّ وجل كان يحلّ لنبيه ماشاء وانّ القرآن قد نزل منازله، فافصلوا حجّكم من عمرتكم، واتبعوا نكاح هذه النساء، فلا أوتي برجل تزوّج امرأة الى اجلٍ الا رجمته.

اسئلة تطرأ على الذهن!

(٣٤): مرّت الاشارة الى مصادر هذه الواقعة في الهامش التوضيحي رقم (٢٨)، ولكن تطرأ امام هذا الضرب من الاجتهاد الخطير المثير للدهشة، مجموعة من الاسئلة، التي يمكن ان نشير اليها باختصار، من خلال النقاط التالية:

١ ـ كيف ولماذا أضحىٰ قتل الصحابة الكرام (رضي الله عنهم) امراً جائزاً بل لازماً، وقد مضىٰ النبي الاكرم من هذه الدنيا وهو راضٍ عليهم جميعاً بحسب اعتقاد عمر؟

٢ ـ لماذا لم ينتخب عمر علياً للخلافة، وقد كان يراه أحقّ الناس بها وأجدرهم كما قال؟ ولماذا استبعد امير المؤمنين وهو ازهد الناس وأتقاهم ولا تخفىٰ شجاعته وكفاءته على احد؟ (يراجع الغدير، المجلد السادس).

٣ ـ لماذا لم يعيّن عمر عثمان خليفة من بعده، وقد كان اختاره لهذا الموقع [وذلك في اطار الشرح الذي مرّ لتركيبة الشورى والنتيجة الطبيعية المترتبة عليها لصالح عثمان] لينقذ كبار الصحابة من هذا المخاض والخطر العظيم؟ ثم لنا أن نسأل: ما هي الخصوصية التي كانت لعثمان من بين بقية الصحابة، حتىٰ يكون مورد عناية الخليفة ونظرة؟ لماذا وقع نظره على عثمان، وهو القائل فيه: «ان ولي حمَل ابن ابي معيط وبني امية على رقاب الناس، واعطاهم مال الله، ولئن

ولي ليفعلنّ والله »؟ [اليعقوبي، ج ٢، ص ١٥٨].

٤ ـ ما هي مزايا معاذ أو ابي عبيدة ـ دفّان المدينة ـ وسالم مولىٰ أبي حذيفة على علي بن ابي طالب حتىٰ يتمنىٰ عمر ان يستخلف احدهم لو كان ادركه حياً؟

يلاحظ: تأريخ الخلفاء، ص ٩٢؛ كنز العمال، ج ٣، الحديث رقم ٢٤٣٧ ـ ٢٤٥٢؛ الامامة والسياسة، ج ١، ص ٢٢؛ الغدير، ج ٧، ص ١٤٣؛ مسند أحمد، ج ١، ص ٢٠.

٥ ـ ما هي مزايا عبد الرحمن بن عوف ومؤهلاته، حتى تكون له كل هذه الخصوصية، بحيث يميل الحق معه في اختيار الخليفة، الى اي صفٍ مال، في حين يقتل من يختلف معه؟ واذا كان لعبد الرحمن مثل هذه الشخصية الاجتماعية، فلماذا لم ينتخبه عمر للخلافة اذن؟

٦ ـ ما هي افضلية عبد الله بن عمر من بين مئات الصحابة من المهاجرين والانصار [وقد قال فيه عمر، حين عرضوا عليه اختياره للخلافة من بعده: كيف استخلف رجلاً عجز عن طلاق امرأته؟ الطبري، ج ٣، ص ٢٩٢] حتّىٰ يكون حاكماً بين الستة اهل الشورىٰ اذا اختلفوا؟ ولماذا لم يرقَ الامام الحسن سبط النبي الى هذا الموقع مثلاً؟

٧ ـ ما هي المزايا التي توفر عليها الستة اصحاب الشورىٰ (باستثناء الامام علي ـ عليه السلام ـ الذي اشارت النصوص القرآنية والاحاديث النبوية الى سمو موقعه العلمي والعملي) من بين بقية الصحابة الكرام، حتىٰ استحقوا موقعهم في الشورىٰ؟ وما هو العيب الذي منع صحابة من قبيل ابي ايوب، ابي ذر، المقداد، العباس، ابن عباس، ذي الشهادتين، حذيفة، سلمان وغيرهم، من ان

يرتقوا الى الموقع الذي ارقي اليه اصحاب الشورى؟

٨ ـ ما هي الخصوصية التي تتحلى بها سيرة الشيخين حتىٰ يصرّ عليها عبد الرحمن بن عوف هذا الاصرار ويجعلها شرطاً لا محيد عنه؟ هل سيرة الشيخين هي غير سيرة النبي أم انها موافقة لها؟ واذا كانت موافقة لسيرة النبي فما الذي يدعو لذكرها منفصلة؟

٩ ـ اذا كان اساس الحكومة قد شيد على «الديموقراطية» وان الخليفة يجب أن ينتخب، فكيف جاز لرأي الستة اهل الشورىٰ ان يكون نافذاً على جميع الامة الاسلامية (في الشام واليمن واليمامة والبحرين والعراق ومصر وفارس وغيرها) وسقط حق الآخرين في الرأي؟ ولماذا لم يرجع الى رأي عامة الناس؟

١٠ ـ واذا كان الرأي حقاً يختص بالبدريين، فالبدريون لم يكونوا هؤلاء الستة وحدهم وحسب، واذا كان يختص بقريش فقريش لا تقتصر على هؤلاء ايضاً! ما يعنينا معرفته هو طبيعة الدليل الذي املى اختيار هؤلاء الستة دون غيرهم؟ ليس هناك اجوبة منطقية على هذه الاسئلة، الا أن نقول ان الخليفة الثاني كان يريد للخلافة ان تصير الى عثمان، وقد صارت اليه فعلاً، ولم يكن من الجائز اثارة السؤال والاستفهام وممارسة الاعتراض، لان حكم مقام الخلافة نافذ، وليس ثمَّ خيار سوىٰ الاذعان له والتسليم به!

لقد خاطب الامام علي (عليه السلام) الستة في يوم الشورىٰ، بقوله: الحمد لله الذي بعث محمداً منّا نبياً وبعثه الينا رسولاً، فنحن بيت النبوة ومعدن الحكمة وامان اهل الارض ونجاة لمن طلب، لنا حق إنْ نعطه نأخذه، وإنْ نُمنَعْه نركب اعجاز الابل ولو طال السرىٰ. (كناية على التزام جانب الصبر ولو طال المدىٰ).

يلاحظ: الكامل، ج ٣، ص ٢٨ ـ ٢٩؛ الطبري، ج ٣، ص ٣٠٠.

اغتيال الخليفة الثاني

(٣٥): مرّت الاشارة اجمالاً في الهامش التوضيحي رقم (٢٨) الى انّ الخليفة الثاني لم يكن يأذن للموالي (الاعاجم) ولا لصبي قد احتلم ان يدخل المدينة، الى أن اصرّ عليه المغيرة بن شعبة في غلامه ابي لؤلؤة، فاذن له بذلك.

وقد جاء ابو لؤلؤة الى عمر يشتكي شدّة الخراج، وما يأخذه المغيرة منه من مال، فقال له عمر: ما خراجك بكثير. فانصرف ساخطاً يتذمّر، الى ان لقيه في المسجد وطعنه بخنجر فمات مما اصيب به من جراح.

عندما اصيب عمر هرع ولده عبيد الله الى قتل الهرمزان وجفينة وابنة ابي لولؤة، فامر به عمر فحبس، واوصىٰ بالقصاص منه، لو ثبتت براءة الهرمزان.

عندما بلغ عثمان الخلافة اطلق عبيد الله من الحبس، واسقط عنه القصاص خلافاً لنظرية عمر نفسه، وعلي (عليه السلام) وآخرين، وقال: قتل عمر أمس ويقتل ابنه اليوم يلاحظ: الكامل، ج ٣، ص ٢٩؛ الطبري، ج ٣، ص ٣٠٢؛ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٤١؛ اسد الغابة، ج ٣، ص ٣٤٢؛ الاستيعاب على حاشية الاصابة، ج ٢، ص ٤٢٥؛ الاصابة، ج ٣، الرقم ٦٢٤١.

وكان الهرمزان من امراء فارس وكبارها. نقض العهد اكثر من مرّة، حتىٰ اسر في تستر (شوشتر) وأوتي به الى عمر، فأسلم. وتفصيل قصته ذكرت في محلها.

يلاحظ: فتوح البلدان، ص ٥٣٧؛ الطبري، ج ٣، ص ١٨٣؛ الكامل، ج ٣، ص ٢١١.

اجتهادٌ خاص!

(٣٦): صرّح احمد امين في فجر الاسلام بهذا المعنىٰ وذكر ان هذا الضرب من الاجتهاد هو مما يختص به عمر. وقد مرّ معنا في البحوث السابقة تناول هذا الموضوع، كما عرض له محمد رشيد رضا في تفسير المنار، ج ٦، ص ٤٢٠، ج٧، ص ٦٨ ـ ٧٢، ١٤٠ ـ ٤٢٩، ٥١١.

طبيعي ان علماء اهل السنة حاولوا توجيه هذا النوع من ممارسة الخلفاء ببعض التأويلات أو بنقل بعض الروايات الموضوعة، الا ان احمد امين خرج على هذا، واعلن صراحة ان هذا الضرب من الاجتهاد هو من مناقب الصحابة ومفاخرهم، وهو في الاخص حصيلة لنبوغ الخليفة الثاني.

بين نهج الشيعة ونهج التابعين الاوائل

(٣٧): لم يعد ثمة شك في انّ مسلمي صدر الاسلام، ولا سيما التابعين الذين لم يروا الرسول الاكرم، كانوا يفتقرون الى روح البحث والتحقيق العلمي، وتفكيك القضايا وتحليلها. لقد دخلوا الى الدين بروح بسيطة، والتزموا التسليم المحض ازاء الاوامر والنواهي حتى ليمكن القول ان روحية مسلمي صدر الاسلام كانت تشبه في براءتها وانبساطها روح الاطفال البريئة الطاهرة.

وفي التأكيد على روح السمع والطاعة والتسليم المحض كانوا يرددون دائماً قول الله (سبحانه): «اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم» (النساء، ٥٩) كما كانت تتردّد على ألسنتهم الروايات الحاثة علىٰ طاعة الامراء والتسليم لهم، مما كانوا قد سمعوه من الصحابة.

يلاحظ في هذا المجال: كنز العمال، ج ٣، الحديث رقم ٢٥٤٧ ـ ٢٦٠٥، وكذلك ص ١٩٧ ـ ٢٠٠؛ صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٣ ـ ١٥؛ الغدير، ج ٨، ص ١٢٠.

عندما طلعت شمس الاسلام، ودخل الناس في دين الله، آمن المسلمون وتعبدوا باقوال النبي الاكرم، فكانوا ينظرون الى قول النبي على انه قول الله، وامره امر الله، واطاعته اطاعة لله، والردّ عليه ردّ على الله، لذلك لم يكونوا يظهرون رأياً في جميع ما يصدر عن رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) من اوامر ونواهٍ، ولم يبدر منهم ادنى اعتراض. كانوا يفعلون ذلك وهم يتلون آيات الله آناء الليل وأطراف النهار: «وما ينطق عن الهوىٰ ان هو الا وحي يوحىٰ» (النجم: ٣ و ٤) وقوله تعالىٰ: «اطيعوا الله واطيعوا الرّسول» (النساء: ٥٩) و«من يطع الرسول فقد اطاع الله» (النساء: ٨٠) كما يمكن ان يراجع في هذا المجال، سنن ابن ماجة، ج١، ص٣.

لقد تربى الصحابة في حياة رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) في مدرسة النبوة، فنمت في وجودهم بشكل طبيعي روح التسليم والطاعة، وقد ازدادت هذه علىٰ طبيعتهم الاولىٰ وانضافت اليها.

من هذا الموقع بالذات تلقوا أوامر الخلافة بالاذعان لها وانها واجبة التنفيذ تماماً كما كانوا يتعاملون مع اوامر النبي. ولم تكن قد برزت حينئذ روح البحث العلمي التي تمنحهم رؤية شاملة للقضايا، وتهبهم القدرة على التمييز بين الصحيح والسقيم، فيستطيعوا الفصل بين مقام الخلافة ومقام النبوة. فهذا رجل عربي يدخل على ابي بكر، يقول له: السلام عليك يا خليفة الله، فيجيبه ابو بكر: أنا خليفة النبي وأنا راضٍ به. (تأريخ الخلفاء، ص ٥٣).

طبيعي ان هناك روايات كثيرة في النهي عن اطاعة المخلوق واطاعة الامراء الظلمة، ولكن ما فائدة سماع النص الشريف «لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق» اذا لم يقترن ذلك بروح البحث العلمي؟

تلاحظ احاديث النهي عن طاعة المخلوق في معصية الخالق، والنهي عن اطاعة الامراء الظلمة، في كنز العمال: ج ٣، ص ١٦٧ ـ ١٧٢؛ البداية، ج ٦، ص ٢٠٨ ـ ٢١٥؛ شرح الشفاء، للملا علي القاري، ج ٢، ص ٢٩ ـ ٣٢؛ النصائح الكافية، ص ١٣٣ ـ ١٣٥؛ صحيح مسلم، ج ٦، ص ١ ـ ٢٥.

ان الفئة الوحيدة التي اضطلعت بروح البحث في القضايا والتحقيق فيها، ونهضت بمهمة التمييز بين الحق والباطل، والصحيح والفاسد، وبادرت للدفاع عن مكانة الكتاب والسنة النبوية، هم رجال الشيعة. فعلوا ذلك يوم السقيفة، ويوم الشورىٰ، كما تصدوا لمواجهة بدع عثمان ومعاوية ومروان والوليد وسعيد وعبد الله بن عامر وآخرين.

لقد اعترض رجال الشيعة على الاوضاع بشدّة، وتحملوا نتيجة ذلك المشاقّ وتجرعوا الاذىٰ والالم، فقد تصدىٰ ابوذر وعمار والمقداد وخالد بن سعيد ومالك بن نويرة ومالك الاشتر وصعصعة وزيد وكميل وعمرو بن الحمق وآخرون، لمواجهة البدع في عهد الخلفاء والرد عليها وتبصير الناس وتنوير اذهانهم. لذلك غضبت عليهم مؤسسة الخلافة وبادرت الى نفيهم وابعادهم!

لقد تصدىٰ هؤلاء لتوعية الناس في مختلف اقاليم المسلمين وعانوا اشد المعاناة في ذلك؛ اذ نهض في المدينة ابو ذر وعمار والمقداد، وفي الكوفة مالك الاشتر والحارث وصعصعة وزيد وحجر بن عدي وامثالهم، وفي البصرة عامر بن عبد القيس. وحين نعود الى كلمات هؤلاء وننظر اليها بدقة، نلمس انهم استوحوا

في مسؤوليتهم للنهوض بالمسائل الاجتماعية ـ الدينية نصوص القرآن الكريم واوامر رسول الله (صلّى الله عليه وآله). غاية ما هناك انهم اعتمدوا روح البحث والتحقيق الدقيق، فوصلوا الى نتائج منطقية مستلهمة من مفاهيم القرآن والسنة.

يمكن ان نذكر قريشاً من بين جميع المسلمين، التي كانت تأبى الخضوع لمركز النبوة، بل كانوا ينظرون الى النبي بشراً عادياً. لذلك منعوا عبد الله بن عمر عن كتابة احاديث النبي وتدوينها، وقد كان يكتب كل ما يسمعه، معللين منعهم ان النبي بشر يصدر الكلام منه في الرضا والغضب! (تراجع الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»). والاكثر من ذلك كانت قريش [اي المسلمون المهاجرون من قريش] تقف بوجه النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وتردّ عليه، كما مرّت الاشارة لذلك في الهامش التوضيحي رقم (٢٨).

ثم انّ مؤسسة الخلافة استطاعت ان تربك الذهنية العامة وتلبس عليها، بنقلها لرواية الاجتهاد المارّ ذكرها (اذا اصاب الحاكم له اجران وان اخطأ فله اجر واحد!) بحيث لم يعد هناك مجال للاعتراض على نهجهم (الاجتهادي). بيد ان العجيب هو ان ينساق بعض الصحابة الى هذا النهج ويقدِّمون رأي الخليفة، مع علمهم ان هذا الرأي يخالف القرآن وسنة النبي، فيغضون عن القرآن والسنة لمصلحة رأي الخليفة!

يراجع في هذا المجال المجلد الثامن من موسوعة الغدير، ص ١٢٠ ـ ٢٦٩.

دائرة تكريم الصحابة

(٣٨): حصل الصحابة الكرام (رضي الله عنهم) على مركز كبير بين المسلمين بعد رحيل رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم). فقد تمتع باحترام

وتقدير وافر كلّ من رأى النبي وصحبه أو سمع منه حديثاً أو استعمله النبي على عمل او وضعه في منصب معين. وقد كان كافياً ان يتحلىٰ المرء بلقب الصحبة حتىٰ يحوز على المزايا.

وفي الحقيقة قد تبلور هذا الموقع في مسار الوقائع العادية بفعل الضرورة، كيف؟ لقد كان الصحابة هم القناة في تفسير القرآن الكريم وبيان الاحكام من قول النبي وفعله وتقريره. علاوة على أنّ انجذاب المسلمين لرسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وعلاقتهم به، كانت تنعكس بصيغة احترام يحملونه الى الصحابي الذي رأوه عن قرب. وبذلك حفظ المسلمون للصحابة جهدهم الذي بذلوه في سبيل الاسلام، لا سيما البدريين الذين ساهموا بدعم الاسلام ايام ضعفه في معركة بدر.

طبيعي ان هذه النظرة صحيحة ومنطقية، بيد ان الذي نعتقده أنّ الصحبة لوحدها لا ينبغي ان تتحول الى عنوان يقود الى التغاضي عن عمل الاشخاص، وتجرّ لاسقاط القلم عن جميع أفعالهم. وفي هذا السياق علينا ان لا ننسىٰ انّ الصحابة كما يتحلون بمقام يوفر لهم الاحترام السامي، فان ما يصدر عنهم من اخطاء ومخالفات ينظر اليه بنفس المستوىٰ ايضاً، اي يكون كبيراً على قدر منزلتهم وعلو قدرهم. فكما ان شوطهم الجهادي وما واسوا به ـ مسيرة الاسلام ـ من فداء وقدموا لها من تضحيات، كان كبيراً، فكذلك هو كبير ما يصدر عنهم من ذنوب وأطماع وحسد.

وفي كل الاحوال، فقد نقلوا عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) روايات في مدح الصحابة، تحولت إلى ذريعة لارهاب الناس وارعابها واضطرارها للسكوت؛ ذلك أنّ ما تفيده تلك الاخبار المروية، ان لا أحد يحق له

الاعتراض على الصحابة!

يلاحظ في هذا المجال: ما مرَّ معنا من هوامش توضيحية لكتاب «الشيعة»؛ مكاتيب الرسول، ج١، ص ٢٥؛ تاريخ آل محمد للقاضي بهلول بهجت؛ النصائح الكافية.

وممّن توفر على نقل روايات في هذا المجال أيضاً مسلم في صحيحه، ج٧، ص ١٠٨ ـ ١٨٨، وكذلك الاصابة، ج١، ص١٧، مقدمة الاستيعاب؛ مسند أحمد، ج٣، ص ١١، ٥٤، ٦٣؛ ابن أبي الحديد، ج٤، ص ٤٥٤، ٤٦٢، كما تناول الموضوع كذلك القاضي في «الشفاء» والملا علي القاري في شرح الشفاء، ج٢ ص ٨٨ ـ ٩٧،٥٤، ووصلوا إلى نتائج أثبتوها في كتبهم.

على سبيل المثال ذكر القاضي عياض ان من اسباب توقير النبي واجلاله توقير اصحابه والاحسان إليهم ومعرفة حقهم والاستغفار لهم، والامتناع عن الخوض فيما وقع بينهم، ومعاداة من عاداهم، والاعراض عن كلام جهلة المؤرخين واهل الحديث، كالروافض وضلّال الشيعة واهل البدع ممن ينقص الصحابة!

اما الملا علي القاري فقد توفر في شرحه على بحث الموضوع مفصلاً، وكان مما ذهب إليه ان كل خطأ صدر عن معاوية يغضى عنه ويجبر ببركة صحبته!*

---

* لقد اضحى واضحاً ان تضخيم دور الصحابة واسباغ العصمة عليهم من خلال افتراضهم عدولاً باجمعهم، استهدف ترجيح كفة الصراع ضدّ اهل البيت (عليهم السلام) والخط الهاشمي. وبالتالي لم يخضع الموضوع لادوات البحث العلمي ومناهجه قدر ما صار مضماراً للصراع السياسي والايديولوجي.

←

طبيعي ان للقراء المحترمين ان يقرأوا هذه النصوص ويحكموا عليها بانفسهم! ومن الواضح الذي لا ريب فيه أنّ مثل هذا الكلام لا يملك قيمة لا من وجهة نظر البحث العلمي، ولا من وجهة نظر الرؤية الاسلامية. فلو كان بين الصحابة مرافعات شخصية واختلافات حول الاملاك مثلاً، لكان من الممكن اغضاء الطرف عن ذلك، ولكن كيف ولماذا يجوز ذلك وتبعات أعمالهم واضرار ما صدر عنهم تعود بالكامل على الاجيال اللاحقة؟

← تؤكد هذا المعنى وتعضده تحليلات ونصوص مضيئة في جميع الاعصار. على سبيل المثال يسجل ابن عرفة المعروف بنفطويه: « ان اكثر الاحاديث الموضوعة في فضائل الصحابة افتعلت ايام بني امية تقرّباً إليهم، بما يظنون انهم يرغمون به انوف بني هاشم » (شرح النهج، ج٣، ٥٩٧).

وبازاء هذه الرؤية شهدنا ابتذالاً في بعض النصوص، من قبيل: « اذا رأيت الرجل ينقص احداً من اصحاب رسول الله فاعلم انه زنديق. والذين ينقصون احداً على الاطلاق من اصحاب رسول الله هم زنادقة والجرح اولى بهم » (الاصابة، ص ١٧، ١٨). وكذلك قول من قال: ومن عابهم أو نقصهم فلا تواكلوه ولا تشاربوه ولا تصلّوا عليه! (الكبائر، الحافظ الذهبي، ص ٢٣٨).

وكدراسات معاصرة تكشف الطابع الايديلوجي والسياسي في موضوع الصحابة، يراجع كمثال: المحامي احمد يعقوب حسين: نظرية عدالة الصحابة والمرجعية السياسية في الاسلام.

وكذلك: السيد مرتضى الرضوي: آراء علماء المسلمين في التقية والصحابة وصيانة القرآن الكريم، ص ٤٥ـ١٤٦. وتنظر ايضاً دراسات المرحوم اسد حيدر في: الامام الصادق والمذاهب الاربعة، وكذا دراسته المستقلة التي تحمل عنوان: « عدالة الصحابة ». [المترجم]

انّ الذي نعتقده انهم تحركوا لاغلاق باب أهل البيت الذين بهم كانت تتمثل المرجعية العلمية الرسمية للامة، وحرموا بذلك أبناء الاسلام من الحقائق والمعارف الاسلامية في التفسير، والاحكام، والاخلاق، واستبدلوها باجتهادات غير لائقة وأخبار موضوعة وما أشبه ذلك، فارتكبوا جريمة كبرى لا يمكن الاغضاء عنها أبداً.

كان على الاسلاف ان ينهضوا بمسؤولية تنوير أفكار أخلافهم، لا أن يقوموا بتغطية الحقائق بدسّ الاسرائيليات والاخبار الموضوعة. فكم تضرّر أبناء الاسلام وكم لاقت الاجيال الاسلامية اللاحقة علمياً واخلاقياً ومعرفياً من سريان ذاك النهج؟

بلا ريب لا يمكن تصوّر تلك الاضرار، فقد حلّ في الحياة الاسلامية الاختلاف الطبقي إلى الابد، واستبدل الحكم الاسلامي إلى ملك عضوض وسلطة استبدادية موروثة، وتسلّط على أعراض المسلمين وأموالهم من لا حريجة له في الدين، ووضعت الاخبار والروايات المكذوبة والمزيفة، ولُوّث التأريخ وهو القناة الوحيدة لادراك الحقائق والوقوف عليها، واهرقت دماء الالوف من الابرياء؛ وهذا وغيره مما لا يمكن الاغضاء عنه أبداً.

أجل، لقد ارتكب جميع هذه الاعمال الصحابة الموسومون بالعصمة! وأُسدلت على الحقائق الاسلامية ألوف الاغطية والحجب الثقيلة!

أشرنا فيما مضى إلى أنّ أحد هؤلاء الصحابة «المعصومين!» هو الذي أهرق دماء الصحابة من بني جذيمة بالكيفية المعروفة، وقتل مالك بن نويرة بالنحو المشار إليه، ونزا على امرأته من ليلتها!

وفي وقعة السقيفة ترادد الصحابة المهاجرون، مع الصحابة الانصار، وتبادلوا

ما لا يليق من الكلام.

وعثمان الصحابي هو الذي أبعد أبا ذر الصحابي بتلك الطريقة المفجعة ونال من عمار وابن مسعود وآخرين أو استأصلهم. وطلحة والزبير وعائشة وهم من الصحابة، تواطؤوا على قتل الصحابي عثمان. والخليفة الصحابي أعطى أوامره وهو على فراش الموت بقتل ستة من الصحابة!

وشمّر عدد من الصحابة من أمثال معاوية وعمرو بن العاص وسمرة بن جندب والنعمان بن بشير وأبي هريرة ومروان وسعيد والوليد، ساعد الجدّ لينزلوا باعمالهم وفعالهم أشدّ الضربات بالاسلام واوجعها حتى قصموا ظهر هذا الدين، وما زال المسلمون في الحاضر غير بعيدين عن تبعات أعمال أولئك، بل هم يتجرعون الصدمات منها؛ فهل هذا هو مفهوم الاجتهاد؟ وهل هذا مفهوم الصحبة؟

لقد جرى على لسان بضعة النبي السيدة فاطمة (سلام الله عليها) قولها: سيعرف التالون غبّ ما أسّس الأولون!

يرجى العودة إلى الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة».

قانون الطبيعة

(٣٩): يندرج العالم المادي كما ابدعه الخالق الحكيم وقضى بتنظيمه، في اطار قانون منظم، لا فرق فيه بين اصغر ذرة واكبر منظومة شمسية.

فكل موجود مادي يخضع في اطار ما هو عليه [سواء كان مؤلف من وحدة صغيرة أم كبيرة] للقانون الطبيعي (الذي يتدرج بالموجود من طور: الجنين، الشباب، الشيخوخة، فالموت). ولهذا السبب نجد ان المجتمع، الشعب، القوم،

الامة، وكل ما نذكره مندرجاً في منظومة العالم المادي، تراه سيخضع للقانون الطبيعي دون استثناء.

هذا القانون يختص بالمادة والموجودات المادية. أما المعنويات، فلانها خارج حدود المادة، فهي اذن لا تخضع لقانونها. ولهذا تجد القرآن الكريم مع انه ينصّ على أنّ لكلّ أُمّة أجلاً، تراه يعد الدين واحداً غير قابلاً للتبديل والتغيير، يقول تعالى: «ان الدين عند الله الاسلام»، «ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه».

بيد ان الذي يؤسف له، انّ الخليفة، وانطلاقاً من النظرية التي يؤمن بها للدين حكَّم القوانين الطبيعية واجراها فيه، كما بيّن ذلك في حجة الوداع، عندما نزل قوله تعالى: «اليوم اكملت لكم دينكم». (ينظر: الميزان، ج ٥، ص ٢١٠ ـ ٢١١). كما هناك رواية يمكن مراجعتها في الدر المنثور (الدر المنثور، ج ٢، ص ٢٥٩).

نظام الحكومة الاسلامية

(٤٠): عرضنا في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة» لبحث قصير حول الحكومة الاسلامية [النظام السياسي الاسلامي] وقد رأينا أن نعود إلى البحث في أطراف المسألة مجدداً، ونحن نسلّط الضوء على مناهج الخلفاء في هذا المجال.

نظرية الحكومة عند أهل السنة لا تتطابق مع أي من أقسام الحكومة التي أتى على ذكرها ارسطو وافلاطون. ومردّ ذلك في حال الخليفة الاول، انّ الامة الاسلامية لم تشترك في انتخابه باجمعها حتى يكون الحكم «جمهورياً» وانما

اشترك البدريون في انتخابه ـ باستثناء رجال الشيعة ـ أو أهل المدينة أو المهاجرون والانصار. بل اذا عدنا ندقق بالمسألة فلا نجد من بايع الخليفة الاول في بادئ الامر غير عمر وأبي عبيدة وبشير بن سعد الانصاري، ثم بايع الآخرون بعدهم، وبايع عدد كبير بقوة السيف!

اما في اختيار عمر للخلافة، فقد كان ذلك فقط برأي أبي بكر (بالاضافة إلى عثمان وعبد الرحمن بن عوف) واما باقي الصحابة فاما انهم سكتوا أو اعترضوا على اختياره.

يلاحظ في هذا المجال: الطبري، ج٢، ص٦١٨ ـ ٦٢١، ١١٩؛ الكامل، ج٢، ص١٦٣؛ الامامة والسياسة، ج١، ص١٨؛ اليعقوبي، ج٢، ١١٥؛ أسد الغابة، ج٤، ص ٦٩؛ الغدير، ج٧، ص ١٥١.

وأما بشأن اختيار عثمان فقد كان الاساس الواقعي هو رأي عمر، أما في الظاهر فقد عُزي الانتخاب إلى الستة أصحاب الشورى على النحو الذي بيّناه، فعمر هو الذي اختار، واصحاب الشورى نفذوا الاختيار عملياً.

وأما انتخاب علي (عليه السلام) فقد كان بدخل من الصحابة وجماعة من أهل مصر والعراق. والذي نلحظه انّ هذه الحالات لا تشبه أياً من أقسام الحكومات (الجمهورية...).

لقد بذل الكاتب المعروف عبد الله العلايلي في كتابه تأريخ الحسين (ص ١٣٥) جهوداً كبيرة لتطبيق أشكال الحكم في عهد الخلفاء مع أحد نماذج الحكومة، عبر المزيد من التأويل والتبرير الواضحين. فعن حكومة النبي (صلى الله عليه وآله) قال إنها: «إلهية (ثيوقراطية) لها شكل الديمقراطية، من حيث ان الافراد كانوا يبايعونه».

أما في عهد أبي بكر وعمر فقد كانت الحكومة «ديموقراطية لها شكل الملكية» لان «الاساس الذي تقوم عليه هو انها عقد حقيقي بين المنتخَب وبين الجمهور». اما على عهد عثمان وقد صارت «ارستقراطية لها شكل الجمهورية» حيث «حفت به طبقة حاكمة من اسرته، مالت بالحكومة إلى الارستقراطية وكانت وجهتهم الاستئثار بالمنافع».

وفي عهد الامام امير المؤمنين اضحت: «جمهورية بحتة».

ولكن الذي نراه انّ شكل الحكم في عهد الخلفاء لا يمكن تطبيقه على أي من الصيغ المذكورة، والجهد الذي بذله هذا الاستاذ المحترم لا يسلم من النقد، وهو ينطوي على كثير من الاشكالات!

والذي يقال عن الحكومة (النظام السياسي) من وجهة نظر الشيعة انها تقوم على نهج خاص، لا يمكن مقاربته واستنباطه من خلال نظرية الدولة عند ارسطو وافلاطون. بل اذا شئنا ان نفهم نظرية الحكم عند الشيعة فعلينا ان نقاربها من خلال خلافة هارون لموسى وسليمان لداود ويحيى لزكريا.

ينظر في هذا المجال: الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»؛ الغدير، ج٧، ص١٣١ ـ ١٣٦ فكما انّ حكومة النبي الاكرم تمثل حكومة الله على الناس، فكذلك حكومة الامام، اذ هي أيضاً تمثل حكومة الله للناس، مع فارق يتمثل في انّ رئاسة الحكومة في عصر وجود الامام تكون انتصابية ومن اختصاص الامام، أما في عصر الغيبة فهي بدون شك يجب ان تكون انتخابية.

يلاحظ في هذه النقطة: تفسير الميزان، ج٤، ص ١٣٢.

نهج الخلفاء

مضت سيرة الخليفة الاول أبي بكر على نهج متوازن نسبياً، فقد كان يوازن بين الجانب العسكري في حركة الخلافة ومسؤوليتها وبين الجانب المدني ـ الذي يهتم بأمور المجتمع الاسلامي داخلياً ـ ومن حيث التشريع كان يولي السنة النبوية اهتماماً أكبر، وكان يشاور بقية الصحابة، وكان يقتفي أثر السنة النبوية ولا يعمد إلى رأيه الخاص، في الحدود التي تضمن مصلحة مركز الخلافة.

بعد أن انتهى من حروب الردة في اليمامة واليمن اتجه نحو الفتوحات وبعث الجيوش نحو الشام والعراق.

اما الخليفة الثاني فقد كان مستبداً صعب الطباع، له شوق كبير لإعمال رأيه والتشريع بما يراه هو صلاحاً. في عهده مال الاهتمام أكثر إلى الجانب العسكري (الفتوحات) من دون أن يقترن ذلك بتوازن على الجانب الاداري والمدني، حيث لم يولِ الاهتمام اللائق لتقوية بنية ثقافة المجتمع الاسلامي.

كان معروفاً بالزهد وترْك الدنيا وارتداء اللباس الخشن، وكان طعامه اقراص الشعير. ومضت سيرته مع عماله على المحاسبة اذ كان شديداً جداً عليهم بعكس الخليفة الاول والثالث. إلاّ انّ ما يثير العجب في نهجه هو اعتقاده بالتمييز العنصري! حيث مضى يجسّد هذا الاعتقاد عملياً، اذ كان لا يرى ان يرث الاعجمي العربي (الغدير، ج٦، ص١٨٧) أو كان لم يعجبه بقاء العبيد من العرب مع وجود العبيد من الاعاجم، لذلك أمر باطلاق العبيد العرب وتحريرهم باعطاء الفدية! (يلاحظ الكامل، ج٣، ص١٤٧).

جاء عثمان، على عكس عمر، شديد التسامح، فيه ميل كبير للزينة واللباس! وعلى اثر تسامحه وليونته، مسك بنو أمية زمام الامور في عهده. أهمل عثمان

الجانب العسكري كما أهمل أيضاً الجانبين المدني والثقافي ولم يولهما أهمية تذكر، أو يمكن أن يقال ان سلطة بني أمية في عهده لم تترك انجازاً ذا بال في هذا المضمار!

حين آل الحكم إلى عليّ (عليه السلام) ووصلت الخلافة إليه كان المجتمع الاسلامي يضطرم بالخلافات الطبقية والعنصرية الشديدة، حيث كان المجتمع محكوماً بها. وكان النسيج السائد (اجتماعياً وثقافياً وعلى كل صعيد) قد تغيّر تماماً وأصبح شيئاً آخر. فعلى أثر الفتوحات المتلاحقة اعتاد المجتمع على الحالة العسكرية، وتراجعت إلى الوراء الجوانب المدنية والثقافية بشكل كامل. لهذا السبب أراد الامام (عليه السلام) ان يعيد للمجتمع الاسلامي توازنه من هذه الجهة، ويتناوله بالاصلاح مما أصابه من جميع الجهات، ولكن الذي حال بينه وبين تحقيق هذا الهدف المقدّس هي الحروب الداخلية التي أشعل اوارها الصحابة الموسومون بـ«العصمة»!

ولكن مع ذلك وعلى الرغم منه، فقد ظلّ الامام (عليه السلام) يعطي الناس وهو في لهوات الحرب وسوح القتال، دروس الزهد والتوحيد. (يمكن تلمس معالم هذا النهج من خلال نهج البلاغة).

مع معاوية تحوّل الحكم إلى نهج كسروي، وإلى ملك وراثي عضوض، حيث شيدت على عهده قواعد هذا النهج. وفي الواقع لا يمكن بيان مسلك معاوية من خلال توضيح مختصر، بل ينبغي العودة بشأن التفاصيل إلى كتب التأريخ وكتاب النصائح الكافية لمن تولى معاوية.

وبالنسبة إلينا فقد توفرنا في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة» على ذكر نهج معاوية واعماله اللاإسلامية، وقد أكدنا بالذات نهجه غير الاسلامي في ممارسة السلطة، كما عالج هذا الجانب أيضاً وكشف عن ماهية حكم معاوية

وسلطان بني أمية عموماً كلّ من الاستاذ المودودي في كتابه «خلافة أم ملوكية» والشهيد سيد قطب في كتابه «العدالة الاجتماعية في الاسلام».

مساواة اسلامية أم تفاخر جاهلي؟

(٤١): بذل الرسول الاعظم (صلى الله عليه وآله وسلّم) جهوداً كبيرة لاستئصال جذور الاختلاف الطبقي والتمييز العنصري والقضاء عليهما تدريجياً، كما بذل جهوداً مماثلة على صعيد القضاء على التفاخر القبلي في المجتمع.

يقول تعالى: «يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجلعناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم» (الحجرات: ١٣). وعنه (صلى الله عليه وآله وسلّم) قال: «ائتوني بأعمالكم ولا تأتوني بأنسابكم. إن أكرمكم عند الله أتقاكم». ينظر الحديث في: ابن أبي الحديد، ج٤، ص ٢٨٣، ٢١٢، وج٢، ص٥٦٣؛ العقد الفريد، ج١، ص٢٠٦؛ اليعقوبي، ج٢، ص٩١ باختلاف يسير.

كما قال (صلى الله عليه وآله وسلّم): «الناس في الاسلام سواء، الناس طفّ الصاع لآدم وحوّاء، ولا فُضِّل عربيّ على عجميّ ولا عجميّ على عربيّ الّا بتقوى الله». (اليعقوبي، ج٢، ص ٩١).

وعنه (صلى الله عليه وآله وسلّم): «إنّ الله قد أذهب نخوة الجاهلية وتكبّرها بآبائها، كلُّكم لآدم وآدم من تراب وأكرمكم عند الله أتقاكم.. وليس لعربي على عجمي فضل الّا بالتقوى».

يلاحظ: أحكام القرآن للجصاص، ج٣، ص ٥٠٣؛ ابن أبي الحديد، ج١، ص٤١، البيان والتبيين للجاحظ، ج٢، ص ٢٤؛ العقد الفريد وأعيان الشيعة في ذكرهما لخطبة حجة الوداع، كما توفّر على ذكر بعض هذه الاخبار، العلامة

الاميني في الغدير، ج٦، ص١٨٨.

هذه امثلة من كلام الله ونصوص رسوله، وقد أكّدها النبي في العمل وجسّدها في السلوك. فقد كان سلمان الفارسي وبلال الحبشي من أصحابه وكذلك كان قريباً إليه عمار بن ياسر وهو غلام لبني مخزوم. وهو (صلى الله عليه وآله) الذي زوّج زينب بنت جحش لعبدٍ أُعتق من رق العبودية؛ هو زيد بن حارثة.

وفي سلوكه وفي تنفيذ الاحكام الاسلامية وتطبيقها لم يكن النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم) يميّز في العمل بين إنسان وآخر (سواء العربي والعجمي والغني الوافر والفقير المعدم) حتى تطبّع الناس تدريجياً على نوع من المساواة وترك نخوة الجاهلية وتفاخرها. فقد تركت مفاخر الجاهلية ونخوتها، مكانها للفضائل الاخلاقية والمعنوية. وكلما كان المد الاسلامي يتسع وتمتد رفعته، كانت تزداد ـ على عهد النبي ـ الثقافة والتربية الاسلامية بالنسبة نفسها.

بيدَ انّ الذي يُؤسف له، هو الاهمال الكامل الذي حصل للجانب الثقافي في عهد الخلفاء. فقد اتسعت الرقعة الاسلامية وامتدت امتداداً هائلاً بالفتوحات، حتى كانت فارس قد دخلت آنئذ في خريطة العالم الاسلامي، ولكن حصل ذلك كله من دون أن يقترن بجهد ولو ضئيل للجانب التربوي والثقافي، وسبب ذلك انّ الفتوحات لم تكن تمنح فرصة للتربية والتعليم!

لقد كانت حصيلة هذا النهج غير المتوازن بين حركة الفتح واهمال الجانب الثقافي والتربوي، ان عادت مجدداً للظهور نخوة الجاهلية والتفاخر القبلي والتمييز العنصري، وذلك على شاكلة ثنائيات: العرب ـ العجم، العبيد ـ السادة، قريش ـ سائر الناس، أهل الحرمين وغيرهم، أهل الشام ومن سواهم، وهكذا إلى بقية صيغ الانفصال!

لقد ميّز عمر في البداية في الاعطيات وألغى مبدأ المساواة، ثم حظر على الموالي والأعاجم دخول المدينة، ومنعهم ان يورثوا العرب، واعتق العبيد من العرب واحلّ مكانهم العبيد من الأعاجم. (يلاحظ الكامل، ج٢، ص١٤٧).

وعندما جاء الدور إلى عثمان، وهب بني أمية امتيازات خاصة. ثم تابعه معاوية على النهج نفسه. وبلغت الامور حداً أسوأ مما كانت عليه في الجاهلية!

ومن هذا المنطلق بالذات، نتفهم بواعث وضع الأحاديث في فضائل القبائل والاماكن والأشخاص.

ينظر: فجر الاسلام لاحمد أمين، وتأريخ الحسين لعبد الله العلايلي. وقد نأينا طلباً للاختصار، عن ذكر المصادر التأريخية لحركة الفتوحات وما آلت إليه من نتائج في صدر الاسلام.

ماذا يقول ابو ذر وماذا يقول الصحابة؟

(٤٢): ذكرنا في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة» قصّة الصحابي الكبير أبي ذر مفصلاً، وقد توفر على بحثها أيضاً العلامة الاميني مفصلاً في المجلد الثامن من «الغدير» (ص٢٩٩ ـ ٣٩٢) حيث أوفى الموضوع وأولاه الاهمية التي يستحقها. ومن أجل أن تتضح نظرية أبي ذر بشكل كامل، نشير اختصاراً في بادئ الامر إلى ملامح الوضع الذي كان سائداً آنئذ، ثم ننعطف لذكر كلام أبي ذر والمصير الذي آل إليه.

بعد ان وصل عثمان إلى كرسي الخلافة، تسنم فتيان بني أمية المبهورون باللذائذ والمتع، المواقع المهمة في الحكم، وقد كان عثمان يستند في التعاطي مع بيت المال، إلى نظرية واسعة جداً، يمكن تلخيصها بما كان يذكره من أنّ المال

مال الله وأنّه خليفة الله! (يلاحظ الغدير، المجلد الثامن).

على أساس هذه النظرية اقتسم لنفسه ولآل مروان وآل الحكم ولعدد آخر من الصحابة، سهماً من بيت المال طبقاً لاهوائهم. والارقام التي نوردها فيما يلي هي مجمل من عام؛ وقليل من كثير!

اعطيات عثمان وهباته

١ ـ اتخذ الخليفة الحمى له ولذويه [أي السيطرة على منابت العشب ومساقط الغيث من الارض ومنع المسلمين منها على عادة ما كانوا عليه في الجاهلية، وقد نهى الاسلام عن ذلك واحلّها للمسلمين جميعهم. فقد روي عن رسول الله قوله: لا حمى إلّا لله ورسوله] اذ حمى (عثمان) المرعى حول المدينة كلّها ومنع المسلمين عنها الّا بني أمية.

٢ ـ وهب زكاة قضاعة إلى الحكم بن العاص وقد بلغ مقدارها حسب رواية ابن عباس (٣٠٠/٠٠٠) درهم!

٣ ـ جاء أبو موسى بمال جليل من العراق فوزّعه عثمان بأكمله على بني أمية وقسّمه بينهم.

٤ ـ أعطى مروان بن الحكم مئة ألف وخمسين أوقية.

٥ ـ اعطى الحارث بن الحكم زوج ابنته عائشة (٣٠٠/٠٠٠) درهم ووهبه ابل الصدقة.

٦ ـ تصدّق رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) بموضع سوق يعرف بمهزون أو تهروز أو مهزوز، على المسلمين، فقام عثمان في عهده وأقطعه صهره من ابنته عائشة، الحارث بن الحكم.

٧ ـ اعطى سعيد بن العاص (١٠٠/٠٠٠) درهم.

٨ ـ وهب الوليد ما كان قد اقترضه من بيت مال الكوفة؛ بل وأجازه أن يأخذ منه ما يريد.

٩ ـ زوّج عثمان عبد الله بن خالد بن أسيد بن أمية ابنته وأمر له بستمئة ألف درهم تدفع إليه من بيت مال البصرة.

يلاحظ: اليعقوبي، ج٢، ص ١٤٥؛ الغدير، ج٨، ص ٢٧٧.

١٠ ـ وهب الحكم بن العاص مالاً كثيراً. (اليعقوبي، ج٢، ص ١٤٥).

١١ ـ أعطى أبا هريرة (١٠/٠٠٠) لروايته حديثاً واحداً. (البداية، ج٧، ص٢١٦).

١٢ ـ أعطى مروان (١٠٠/٠٠٠)! (الغدير، ج٨، ص ٢٦٦).

١٣ ـ وهب خمس أموال مصر إلى مروان. (كنز العمال، ج٣، الحديث رقم٢٤٢٧؛ الغدير، ج٨، ص٢٦٥).

١٤ ـ أقطع فدكاً لمروان، وهي نحلة خالصة لفاطمة بضعة النبي الاكرم. (أبو الفداء، ج١، ص١٧٨؛ الغدير، ج٨، ص٢٤٣، وج٧، ص ١٩٤).

١٥ ـ خلع الحكم بن العاص طريد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) بخلعة ثمينة جبة خز وطيلسان. (اليعقوبي، ج٢، ص١٤١؛ مروج الذهب، ج٢، ص٣٤٣؛ أبو الفداء، ج١، ص١٧٨).

١٦ ـ أعطى عبد الله بن سعد بن أبي سرح [أخاه من الرضاعة] خُمس غنائم أفريقيا في غزوها الاول. (الكامل،ج٣، ص٣٥؛ الغدير ج٨، ص٢٨٦، ٢٦٥).

١٧ ـ أعطى مروان خمس غنائم أفريقيا في غزوها الثاني، وقد بلغ الخمس ما قيمته (٥٠٠/٠٠٠) دينار.

يلاحظ: تأريخ الخلفاء، ص١٠٦؛ الكامل، ج٣، ص ٣٥؛ الامامة والسياسة، ج١، ص٢٩؛ تأريخ أبي الفداء، ج١، ص ١٧٦ ـ ١٧٨؛ الغدير، ج٨، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥. والذي يذهب إليه الطبري أنّ عثمان وهب ما صالح عليه ملك الروم على أفريقيا، وقد كان ثلاثمئة قنطار ذهباً، إلى آل مروان وآل الحكم (الطبري، ج٣، ص ٣١٤). أما ابن كثير فيذكر ان مقدار ما صالح به عثمان على أفريقيا بلغ (٢/٠٢٠/٠٠٠) دينار من الذهب أطلقها عثمان كلّها في يوم واحد لآل الحكم وآل مروان. (البداية، ج٧، ص ١٥٢).

لقد ذكر العلامة الاميني في المجلد الثامن من موسوعة الغدير هبات عثمان وعطاياه السلطانية الباذخة بالتفصيل! ثم وصل إلى ان مجموع ما بذله الخليفة من عطايا وهبات من هذا القبيل، بلغ (٤/٣١٠/٠٠٠) ديناراً، و (١٢٦/٧٧٠/٠٠٠) درهماً!

هذا النهج الباذخ الذي عمل به عثمان، دفع الصحابة للاهتمام باكتناز الذهب والفضة.

فقد كانت للزبير مثلاً (١١) داراً في المدينة، وداران في البصرة، ودار في الكوفة، ودار في مصر، وبعد مقتله وصل إلى كلّ زوجة من زوجاته الاربع، بعد اخراج الثلث، مبلغاً قدره (١/٢٠٠/٠٠٠) درهم. اما البخاري فيذهب إلى ان مجموع أموال الزبير وصل إلى (٥/٢٠٠/٠٠٠). بل كان أكثر من ذلك، حيث بلغ (٥٩/٨٠٠/٠٠٠) درهم! (البداية، ج٥، ص ٣٤٤) علاوة على (١٠٠٠) فرس، (١٠٠٠) غلام، و (١٠٠٠) أمة! (الغدير، ج١، ص ٢٧٢).

اما طلحة بن عبيد الله فقد ابتنى داراً بالكوفة [تعرف بالكناس، بدار الطلحتين] وكانت غلته من العراق كل يوم ألف دينار ذهب، وقيل أكثر من ذلك،

وكان يغلّ من السراة ـ بين تهامة ونجد ـ أكثر من ذلك، وشيّد داراً بالمدينة وبناها بالآجر والجص والساج.

ومن جهته ذكر محمد بن ابراهيم: كان طلحة يغلّ من العراق ما بين اربعمئة الف إلى خمسمئة ألف درهم. وانه ترك إرثاً حين مات (٢٠٠/٠٠٠) دينار.

اما ابراهيم بن محمد بن طلحة، فقد ذكر: كان قيمة ما ترك طلحة من العقار والاموال، وما ترك من الناض [الدرهم والدينار] (٣٠/٠٠٠/٠٠٠) درهم، ومن العين [النقد] (٢/٢٠٠/٠٠٠) درهم، و (٢٠٠/٠٠٠) دينار، والباقي عروض [أي وسائل وأشياء أخرى].

وعن سُعدى أمّ يحيى بن طلحة: قتل طلحة وفي يد خازنه (٢/٢٠٠/٠٠٠) درهم، وقوّمت اصوله و عقاره (٣٠/٠٠٠/٠٠٠) درهم.

وعن موسى بن طلحة انه ترك عند موته (٢/٢٠٠/٠٠٠) درهم، و(٢٠٠/٠٠٠) دينار.

وعن عمرو بن العاص: ان طلحة ترك مئة بهار [جلد ثور يملأ بالذهب] في كلّ بهار ثلاث قناطر من ذهب، وفي لفظ ابن عبد ربّه: وجدوا في تركته ثلاثمئة بهار من ذهب وفضة.

وقال ابن الجوزي: خلّف طلحة ثلاثمئة جمل ذهباً (أي بمقدار حمل ٣٠٠ جمل).

يلاحظ: الغدير، ج٨، ص ٢٨٣، والهوامش التوضحية لكتاب «الشيعة».

نأتي الآن إلى عبد الرحمن بن عوف، فقد قال ابن سعد: ترك عبد الرحمن الف بعير، وثلاثة آلاف شاة، ومئة فرس ترعى بالبقيع، وكان يزرع بالجرف على عشرين ناضحاً. وقد بلغ ربع ماله (١٠٠/٠٠٠) دينار أو (٨٠/٠٠٠) دينار!

وقال أيضاً: وكان فيما خلّفه ذهب قطّع بالفؤوس حتى مجلت أيدي الرجال منه، وترك أربع نسوة فأصاب كل إمرأة ثمانون ألفاً.

وعن صالح بن ابراهيم بن عبد الرحمن، قال: صالحنا امرأة عبد الرحمن التي طلّقها في مرضه من ربع الثمن بمبلغ (٨٣/٠٠٠)!

ومما يذكره المسعودي في تأريخه أن طلحة ابتنى داره ووسعها، وكان على مربطه مئة فرس، وله ألف بعير، وعشرة آلاف من الغنم، وبلغ بعد وفاته ثُمن ماله (٨٤/٠٠٠).

تنظر: الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»؛ الغدير، ج٨، ص٢٨٤.

وللتدليل على المقدار العظيم من النقد الذي تركه عبد الرحمن، فإنّ أمواله حين وضعت أمام عثمان، شكلت ـ وهي في الاكياس ـ حائلاً بينه وبين رجل كان يقف عنده. (الغدير، ج٨، ص ٣٠٣).

سعد بن أبي وقاص وآخرون

قال ابن سعد: ترك سعد يوم مات (٢٥/٠٠٠)، ومات في قصره بالعقيق. (الغدير، ج٨، ص ٢٨٤؛ والهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»). أما يعلى بن أميّة، فقد خلّف عند موته (٥٠٠/٠٠٠) دينار، وديوناً على الناس وعقارات وغير ذلك من التركة ما قيمته (١٠٠/٠٠٠).

وخلّف زيد بن ثابت ـ حسب المسعودي ـ من الذهب والفضة ما كان يكسّر بالفؤوس، غير ما خلّف من الاموال والضياع بقيمة (١٠٠/٠٠٠) دينار.

يلاحظ: الغدير، ج٨، ص ٢٨٤؛ والهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة» حيث مرّت الاشارة إلى أموال هؤلاء.

الخليفة الثالث عثمان

كان عثمان ينضّد اسنانه بالذهب ويلبس الاثواب الفاخرة، حيث لبس مطرفاً من خزّ ثمنه مئة دينار. كما كان في بيت المال بالمدينة سفط فيه حليّ وجواهر فاخذ منه عثمان ما حلّى به بعض أهله.

وجاء إليه أبو موسى بكيلة ذهب وفضة فقسّمها بين نسائه وبناته، وأنفق أكثر بيت المال في عمارة ضياعه ودوره. (الغدير، ج٨، ص ٢٨٥).

وكان لعثمان عند خازنه يوم قُتل (٣٠/٥٠٠/٠٠٠) درهم، و (١٥٠/٠٠٠) دينار فانتهبت وذهبت. (ينظر: البداية، ج٧، ص ١٩٢؛ الغدير، ج٨، ص٢٨٥ نقلاً عن طبقات بن سعد).

وترك علاوة على ذاك ألف بعير بالربذة. (البداية، ج٧؛ ص ١٩٢؛ الغدير، ج٨، ص ٢٨٥).

وكان له أيضاً أملاك في خيبر ووادي القرى وبراديس تبلغ قيمتها (٢٠٠/٠٠٠) دينار (الغدير، ج ٨؛ ص ٢٨٥) وبنى في المدينة [داراً] وشيّدها بالحجر والكلس وجعل أبوابها من الساج والمرمر، واقتنى أموالاً وجناناً وعيوناً بالمدينة!

ينظر: مروج الذهب، ج٢ ص ٣٤١؛ الامامة والسياسة، ج١، ص٢٩، البداية، ج٧، ص ١٥٣.

وذكر الذهبي في «دول الاسلام»: كان قد صار له أموال عظيمة، وله ألف مملوك.

ينظر: الغدير ج٨، ص ٢٨٥ عن «دول الاسلام» للذهبي، ج١، ص ١٢.

قال عبد الله بن عتبة: ان عثمان يوم قتل كان عند خازنه من المال (١٥٠/٠٠٠) ديناراً، و(١/٠٠٠/٠٠٠) درهم، وقيمة ضياعه بوادي القرى وحنين وغيرهما (١٠٠/٠٠٠) دينار، وخلّف خيلاً كثيراً وإبلاً!

ينظر: مروج الذهب، ج٢، ص ٣٤١، الغدير، ج٨، ص ٢٨٥؛ تأريخ الخلفاء، ص١١١.

وأمّا أبو ذر

أبو ذر هو جندب (عبد الله) بن جنادة من غفار التي كانت تسكن في طريق مكة إلى الشام. كان في الجاهلية متألهاً لم يعبد الاصنام قط، إلى أن سمع بخبر ظهور النبي في مكة، فجاء إليه وأسلم كما يذكر المؤرخون ذلك مفصلاً.

كان أبو ذر حريصاً على العلم، يكثر السؤال فيه، فأفاد من رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) كثيراً حتى امتلأ وعاؤه، وقد بلغ من العلم ما أشاد به عليّ (عليه السلام). [قوله فيه: ذلك رجل وعى علماً عجز عنه الناس].

عرف بالزهد والالتزام حتى وصف بانه كان شحيحاً حريصاً على دينه، لم يستطع ان يرى أحكام الله تخالف، وقد مدحه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) وأثنى عليه أمام المسلمين، وله في ذلك فضائل ومناقب كثيرة، حتى ان النبي أخبره بما سيجري عليه من قبل، وقد أمره أن يواجه بالصبر جميع ما يصب عليه من المكاره والخطوب.

ينظر: كنز العمال، ج٣، الحديث ٢٥٦٥، ٢٥٦٨، ٢٥٧٤، ٢٥٧٦؛ وج٢، الحديث ٥٨٣٦.

اعترض أبو ذر على وقعة السقيفة، لكنه آثر الصمت والصبر على سيرة

الشيخين، إذ لم يخالفا ـ صراحة ـ نهج رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) وطريقته، إلى أن آل الامر إلى عثمان.

كان أبو ذر شاهداً على الثروات الطائلة التي تراكمت في عهد عثمان، فراح يقارن بين ما كان عليه الامر في عهد النبي الاعظم وفي عهد الشيخين، وبين ما آل إليه بعد ذلك، خصوصاً وإن تلك الثروات المدهشة كان يقابلها على طرف نقيض، حال الفقر والفاقة التي تعيشها جماعة من المسلمين.

وهو (رضوان الله عليه) كان شاهداً أيضاً على فعال عمال عثمان، فراعه المستقبل الذي يواجهه المسلمون نتيجة هذا النهج، لذلك لم يسعه السكوت بل رفع راية المعارضة لسلطة بني أمية ونهض لمواجتهم.

ابعده عثمان إلى الشام أولاً، فأثاره سلوك معاوية أكثر، فأنكر عليه وشرع يمارس دعوته للامر بالمعروف والنهي عن المنكر. بدأت الناس في الشام وهي ترى صدق أبي ذر وتلمس جليل موقعه وجرأته في الحق، تتململ على معاوية وتتغير عليه بشكل طبيعي. وكان قيام الناس على معاوية والانكار عليه، يعني النهوض ضدّ مؤسسة الخلافة نفسها، لذلك لم ير معاوية صلاحاً ببقائه في الشام فأبعده إلى المدينة.

يلاحظ في نهج معاية وردّ أبي ذر عليه: الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»؛ النصائح الكافية لمن تولى معاوية.

وجّه معاوية ـ بأمر من عثمان الذي كتب إليه: أن احمل جندباً إليَّ على أغلظ مركب وأوعره ـ بأبي ذر عدّة من الاعراب الغلاظ ساروا به ـ وهو الشيخ الكبير ـ الليل والنهار وحملوه على شارف ليس عليها إلّا قتب، حتى اذا ما وصل المدينة سقط لحم فخذيه من الجهد، وكاد أن يهلك. (الامام علي، عبد

الفتاح المقصود).

عنّف عثمان ابا ذر، ومنع الناس عنه وعن مجالسته، بيدَ أنّ ابا ذر لم يسكت وهو الشجاع الصادق؛ بل صعَّد الموقف أكثر ولم ينته عن كلامه، حتى تفاقم الحال. عندئذ أمر عثمان بأبي ذر أن يبعد إلى «الربذة» وينفى إليها، وأمر مناديه في الناس أن لا يكلّم أحد أبا ذر ولا يشيعه، فتحاماه الناس ولم يجرؤوا على وداعه الّا ما كان من عليّ (عليه السلام) والحسنين وعقيل وعبد الله بن جعفر، وقيل في بعض المصادر أنهم لم يكتفوا بتوديعه، وانما ذهبوا معه إلى «الربذة».

خرج أبو ذر إلى «الربذة» مع امرأته وابنته، فعاش وحده على غير ماء ولا كلاء يلفحه حرّ الهجير، وليس من ولي يمرضه، حتى اذا كان على مشارف الموت لم يجد من قومه من يواري جثمانه، فقالت له ابنته لما حضرته الوفاة: «انني وحدي في هذا الموضع، وأخاف أن تغلبني عليك السباع. فقال: كلّا إنه سيحضرني نفر مؤمنون، فانظري أترين أحداً؟ فقالت: ما أرى أحداً، قال: ما حضر الوقت، ثم قال: انظري، هل ترين أحداً؟ قالت: نعم أرى ركباً مقبلين، فقال: الله أكبر، صدق الله ورسوله».

ثم ذكر أبو ذر لابنته انّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) أخبره أنّ عدّة ستحضر لغسله ودفنه، وأكّد لها إن هو مات أن تقف على طريق العراق بانتظار تلك الجماعة.

وقفت ابنة أبي ذر على الطريق بعد أن مات أبوها، فظهرت قافلة آتية من العراق، فلما سألوها عن حاله اخبرتهم انّ أبا ذر صاحب رسول الله قد مات، فنزلوا عنده وقد امتلكهم الحزن، وكان من بينهم مالك الاشتر وعبد الله بن مسعود، فغسّلوا أبا ذر وصلّوا عليه ودفنوه، واخذوا ابنته معهم.

لقد ذكر الاميني في الغدير قصة أبي ذر بشكل مفصل، كما جاء ذكرها في سائر كتب التراجم من قبيل الاصابة وأسد الغابة والاستيعاب وحلية الأولياء، ومن المتأخرين يمكن للقارئ الكريم أن يراجع كتاب الكاتب المصري عبد الحميد جودة السحار عن أبي ذر، وقد ترجم الكتاب إلى الفارسية أيضاً، ومطالعته مفيدة.

آية الكنز

(٤٣): بُحثت المسألة في الدر المنثور (ج٣، ص ٢٣٢) في ظلال تفسير آية الكنز.

نفقات حرب الجمل وصفين

(٤٤): ذكرنا فيما سبق ثروات الصحابة وملكياتهم كما فعلنا ذلك أيضاً في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»، والآن ربما كان مفيداً ان نعرف من أين أُمّنت تكاليف حرب الجمل وصفين.

بامرٍ من معاوية اجتمع في مكة خُفية طلحة والزبير ويعلى بن منبّه وبدأوا يحرضون الناس ضدّ أمير المؤمنين علي (عليه السلام)، ثم عبّأوا الناس وساقوا الجيوش نحو البصرة.

جهز يعلى بن منبه الجيوش الخارجة على علي (عليه السلام) في البصرة بـ(٦٠٠/٠٠٠) بعير، وانفق عليها (٦٠٠/٠٠٠) درهم (البداية، ج٧، ص ٢٣٠؛ الكامل، ج٣، ص٨١). أما اليعقوبي فيذكر ان يعلى بن منبه جاء ومعه حين قدم من اليمن ما مقداره (٤٠٠/٠٠٠) دينار، أخذها منه طلحة والزبير وأنفقاها على

الجيش الخارج لحرب الامام!

اما عبد الله بن عامر ـ حاكم البصرة من قبل عثمان ـ فقد ساهم في الحرب بنفقة بلغت (١/٠٠٠/٠٠٠) درهم مع مئة بعير. (مروج الذهب، ج٢، ٣٦٦).

طبيعي انّ هذه الاموال، تنفق على من ليس له نفقة تمكنه من المشاركة في الحرب، اما بقية رجال بني أمية وطلحة والزبير، فقد كانوا يستفيدون من ثرواتهم وما كانوا جمعوه من أموال طائلة، بالاضافة إلى ما حصلوا عليه من نهب بيت مال البصرة! اما معاوية فقد أنفق الاموال في حرب صفين،كما أغرى أهل العراق في حربه ضد الامام الحسن (عليه السلام) وطمعهم بأموال كثيرة، وكذلك بذل الاموال الطائلة في تثبيت ابنه يزيد ولياً للعهد والبيعة له.

ومع ذلك نأتي لنقول ان جميع هذه الفتن وضروب المفاسد كانت بعيدة عن الصحابة ولم يلوّثوا بها حيث بقيت ساحتهم نقية! بل ونقول ليس لهؤلاء ذنب أو خطيئة فهم مجتهدون ومعذورون، بل ومأجورون أيضاً!!

تُراجع بشأن إسراف معاوية وسياسته في بذل العطايا والاموال، الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»، البحوث المتصلة ببني أمية.

حجية بيان النبي

(٤٥): وذلك بدلالة قوله تعالى: «وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» (الحشر:٧). وقوله تعالى: «وما أرسلنا من رسول الّا ليطاع باذن الله» (النساء: ٦٤)، وكذلك قوله تعالى: «وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نزّل إليهم من ربّهم» (النحل:٤٤)

مرجعية أهل البيت

(٤٦): من يرجع إلى كتب الفضائل والمناقب من قبيل: ينابيع المودة، ونور الابصار، واسعاف الراغبين، والفصول المهمة، وكذلك من يقرأ كتب من قبيل: تأريخ الخلفاء، وحلية الاولياء، وشرح الشفا للملا علي القاري، وبقية الكتب التي لها صلة بهذا المجال، يجد أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) حثّ الناس وساقهم منذ أوائل البعثة وحتى آخر لحظات وجوده بين الامة، نحو أهل البيت وأرشد الامة بالرجوع إليهم.

كما أنّ أمير المؤمنين علي (عليه السلام) دأب هو الآخر على دعوة الناس إلى أهل البيت من خلال خطبه الشريفة، ووصفهم (عليه السلام) بانهم عيش العلم، وموت الجهل.. لا يخالفون الحق ولا يختلفون فيه. (المراجعات، المراجعة رقم٦).

لقد تناولنا الحديث عن مرجعية أهل البيت في البحوث التي تضمنتها الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة» كما فعل العلامة الفقيد عبد الحسين شرف الدين (رحمه الله) في كتابه «المراجعات». ولكن من المفيد ان نمرّ ثانية على بعض الادلة المختصرة التي ترتبط بالموضوع، كما سنعود لها مجدداً في الهامش التوضيحي رقم (٦٢).

والذي يعنينا الاشارة إليه في هذا المجال، هو:

أ: حين نزل قوله تعالى: «وأنذر عشيرتك الاقربين» دعا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) بني هاشم إلى دار عمّه، وكان علي قد آمن به مُباشرة، ودعاهم لدعوته ونصرته ومؤازرته. فأجابه عليّ، فقال وقد أشار إليه: «ان هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا».

تنظر: الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»؛ المراجعات، المراجعة رقم ٢٠ عن تفسير الثعلبي والطبري في تفسير الآية، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج٣، ص ٢٦٣، والسيرة الحلبية في باب اختفاء النبي في بيت الارقم؛ مسند أحمد، ج١، ص٣٣١؛ خصائص النسائي، ص٦، مستدرك الحاكم، ج٣، ص ١٣٢؛ كنز العمال. ج٦، ص٣٩٦، ٣٩٧، ٤٠١، ٤٠٨.

ب: أخرج علماء الشيعة حديث الغدير ورووه وثبّتوه في مصادر مفصلة، من قبيل ما فعل العلامة الاميني في المجلد السادس من موسوعة الغدير، والسيد مير حامد حسين الهندي في عبقات الانوار، والعلامة السعيد شرف الدين في المراجعات، إلى غير ذلك من المصادر.

ج: ومما يدل على مرجعية أهل البيت (عليهم السلام)، حديث الثقلين، وقد أشرنا إلى مصادره مفصلاً في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة».

د: ومما يدل عليها أيضاً حديث: «الخلفاء بعدي اثنا عشر» وقد ذكرنا مصادره أيضاً في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة».

هـ: ويدل عليها أيضاً حديث: «مثل أهل بيتي كسفينة نوح»، وقد مرّت الاشارة إليه وإلى مصادره في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»، كما يلاحظ المراجعات، المراجعة رقم٨.

و: الحديث الشريف: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»، مرّت مصادره في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة» كما يلاحظ الغدير، ج٦.

ز: ومما يدل على مرجعيتهم قول النبي في علي: «عليّ مع القرآن، والقرآن مع عليّ؛ لا يفترقان حتى يردا عليّ الحوض». يلاحظ: تأريخ الخلفاء، ص١١٦؛ النص والاجتهاد، ص٧٨ عن مستدرك الحاكم.

وعنه (صلى الله عليه وآله وسلّم) قال: «من أحبّ أن يحيا حياتي ويموت ميتتي ويدخل الجنة التي وعدني ربي، وهي جنة الخلد، فليتولّ علياً وذريته من بعده، فانهم لن يخرجوكم من باب هدى ولن يدخلوكم باب ضلالة». (المراجعات، ص٢٧)

وخطب (صلى الله عليه وآله وسلّم) مرّة، فقال: «يا أيها الناس إن الفضل والشرف والمنزلة والولاية لرسول الله وذريته، فلا تذهبن بكم الأباطيل». (المراجعات، ص٢٨، وعن أبي الشيخ وابن حجر في الصواعق، ص١٠٥).

وقال (صلى الله عليه وآله وسلّم) مخاطباً علياً: «أما ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى؟ غير أنه لا نبيّ بعدي».

يلاحظ: البداية، ج٧، ص٣٣٤، ٣٤١؛ تأريخ الخلفاء، ص١١٣؛ الطبري، ج٣، ص٣٦٨؛ الكامل، ج٢، ص١٠٦؛ المراجعات، ص ٢٦ ـ ٣٢؛ كما تلاحظ سائر كتب التأريخ في معرض تناولها لغزوة تبوك.

وفي قصة بريدة، قال (صلى الله عليه وآله وسلّم): «عليّ منيّ وانا من عليّ، وهو ولي كلّ مؤمن بعدي». (البداية، ج٧، ص٣٤٣ ـ ٣٤٦).

علينا أن نشير إلى انّ الروايات كثيرة في هذا المجال، ولها جذور ممتدة. لذلك نكتفي بهذا القدر ونحيل المستزيد إلى الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»؛ المراجعات؛ موسوعة الغدير؛ موسوعة عبقات الانوار؛ ينابيع المودة؛ الفصول المهمّة؛ نور الابصار؛ الصواعق؛ الخصائص؛ اسعاف الراغبين، وفرائد السمطين.

حسبنا كتاب الله!

(٤٧): مرت معنا في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة» والهامش التوضيحي رقم (٢٨) من هذا الكتاب، قصة طلب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) للكتف والدواة كي يكتب للامة كتاباً لن تضلّ بعده أبداً، وكيف انّهم ردّوا على رسول الله ومنعوه من الكتابة برفعهم شعار «حسبنا كتاب الله»، كما تناول القصة مفصلاً صاحب كتاب المراجعات، في المراجعة رقم (٦٨).

لقد أشرنا سابقاً إلى ان قريش كانت تنظر إلى السيرة النبوية وإلى فعال النبي وأقواله، بنظرة عادية، ولم تكن ترى لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) مرتبة ترفعه على رتبة بقية الناس، بل كانت تذهب احياناً إلى أنّ قول الخليفة أصحّ من سنن النبي الاكرم وتعاليمه وأحكامه!

من ذلك تطالعنا في صحيح مسلم (ج٨، ص٢٤ ـ ٢٧) روايات تنسب إلى الرسول الاعظم، قوله انه يصدر في تعامله مع الناس أحياناً عن غضب! في حين نجد أن القرآن الكريم ينص صراحة: «ما ينطق عن الهوى» (النجم: ٣).

من هنا نستطيع أن نحدس انّ هذه الرواية وضعت للتقليل من قيمة الاحاديث التي تناول فيها النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم) بعض الاشخاص، وما صدر عنه من ذم لهم!

لم تقتصر المسألة على قصة الامتناع عن احضار الكتف والدواة، ولا على التقليل من أهمية كلام النبي بدعوى الاكتفاء بكتاب الله. وانما نجد انّ هذا النهج برز للعيان يوم السقيفة أيضاً، وعبّرت مقولة «حسبنا كتاب الله» عن نفسها باسلوب آخر. تنظر سيرة ابن هشام، ج٤، ص٣٤٠.

(٤٨): تراجع موسوعة الغدير، والهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»،

حيث توفرنا على بحث المسألة مفصلاً، فلا نعود إليها مجدداً رعاية للاختصار.

العناية بالقرآن

(٤٩): اتّضح مما مرّ معنا في الهامش التوضيحي رقم (٢٤) انّ الصحابة تساهلوا في تعلّم السنة النبوية، وانهم لم يبذلوا جهودهم في ضبط وتدوين جميع ما قاله النبي وتقييد ما صدر عنه. فمن مجموع (٦٠/٠٠٠) صحابي أو (٥٠٠٠) صحابي على الاقل، يشهد على واقع الحال، وطبيعة العناية التي أوليت للسنة، مجموع ما نقل عنهم من روايات، وما وصل إلينا بواسطتهم.

وبإزاء الإهمال الذي تعرضت له سنة النبي، اعتنى القوم كثيراً بالقرآن الكريم. فقد جمع الصحابة القرآن على عهد النبي وفي حياته (فهرست ابن النديم) وقد حفظ كتاب الله عدد كبير منهم عن ظهر قلب، حتى اذا ما كانت حرب «اليمامة» وقتل عدد كبير من القرّاء، تشاور أبو بكر مع عمر بشأن المسألة، ثم شرع بجمع القرآن.

ينظر: الكامل، ج٢، ص١٤٠، وحوادث سنة ٣٠؛ اليعقوبي، ج٢، ص١١٣؛ تأريخ الخلفاء، ص٥٢؛ البداية، ج٦، ص٣٥٣.

منع الخليفة تدوين الحديث وتقييده، وسوّغ ذلك على أساس أن لا ينصرف المسلمون عن كتاب الله والعناية به!

يلاحظ: الغدير، ج٦، ص٢٩٧؛ النص والاجتهاد، ص٧٦.

وعلى أساس الذريعة ذاتها، نهى الخليفة عن رواية الحديث أيضاً. ينظر: الغدير، ج٦، ص٢٩٤؛ النص والاجتهاد.

ذكر السيوطي في «الإتقان» انّ المدارس (الكتاتيب) أُسست في زمن

الخلفاء لتعليم القرآن، وقد اشتغل بممارسة التعليم جمع كبير من القرّاء في الكوفة (تلامذة عبد الله بن مسعود) وفي البصرة أيضاً، في حين لم نسمع اهتماماً موازياً من الاصحاب بجمع احاديث النبي وتدوين سننه، كما لم تذكر الكتب المعنية ان مدارس (كتاتيب) اسست لهذا الغرض.

جمع الحديث

(٥٠): لم تتم كتابة الحديث على زمن الرسول الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلّم) الّا ضمن دائرة محدودة جداً، فما نراه مما تذكره المصادر التأريخية انّ عبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص، هما الوحيدان اللذان بادرا لتدوين الحديث عن النبي، ولم تتركهما قريش بل اعترضت عليهما، حتى اذا ما نقل عبدالله بن عمرو الموضوع إلى النبي، امره أن يستمر بالكتابة، وقال له: «اكتب، فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلّا حق» وأشار بيده إلى فيه.

ولكن الذي حصل، هو انه لم يبق لهذه الكتابات خبر بعد العهد النبوي، وربما يكون قد شملها الحرق بعد أمر الخيلفة بالنهي عن تدوين الحديث، ودفعه لاحراق ما كان مدوناً!

الاثر الوحيد الذي بقي هو ما نقله الامام الشافعي في مسنده من حديث عن كتاب سعد بن عبادة الانصاري. (مكاتيب الرسول، ج١، وكذلك الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة») وأيضاً ثمة مدونه (صحيفة) تتضمن الحديث وجدت عند اسماء بنت عميس، حسبما ينقله اليعقوبي في تأريخه. (ج٢، ص٨٤).

لقد اثبتنا في البحوث التي سقناها طيّ الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»

انّ الامام أمير المؤمنين علي (عليه السلام) دوّن سنن النبي وحديثه في حياة النبي، وبأمر ـ واملاء ـ منه (صلى الله عليه وآله وسلّم)، وقد جاءت حصيلة التدوين مجلدات توارثها أهل بيته. وممّن بحث الموضوع مفصلاً هو صاحب «مكاتيب الرسول» في المجلد الاول من كتابه، ص٦٠ ـ ٨٩.

التردّد في نقل الحديث!

(٥١): توفرنا في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة» وكذلك في الهامش التوضيحي رقم (٢٧) من هذا الكتاب، على بحث تفصيلي حول مسألة منع تدوين الحديث، وما ترتب على ذلك من آثار سلبية ونتائج مشؤومة. ويظهر لنا حجم الاحاديث التي نسيت أو تلك التي طالها التحريف، أو الموضوعة، إذا عرفنا انّ المنع استمر من العصر النبوي (الخليفة الاول) حتى خلافة عمر بن العزيز (٩٩ ـ ١٠١ هـ).

تنظر: الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»؛ فجر الاسلام، ص٢٠٩ ـ ٢١٦.

وممن كان يتردّد كثيراً في نقل الحديث ابن مسعود وأبو الدرداء وانس! (شرح الشفا، ج٢، ص٧٥).

(٥٢): تراجع مباحث الكتب التالية: النص والاجتهاد، ص٧٦؛ مكاتيب الرسول، ج١، ص٦٠ ـ ٦١؛ الهامش التوضيحي رقم (٢٧) من هذا الكتاب، اذ يمكن من خلاله تبيّن الحقائق التأريخية ذات الصلة بالموضوع.

منع التفسير والحديث!

(٥٣): بحثنا هذا الموضوع تفصيلاً في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»، وقد ذكرنا هناك بعض الروايات عن النبي يحثّ فيها (صلى الله عليه وآله وسلّم) ويأمر بصراحة، بكتابة الحديث وتدوينه. وقد قام المرحوم العلامة الاميني بمعالجة موضوع منع الخليفة للتدوين ونهيه الناس عن الرواية في المجلد السادس من الغدير (ص٢٩٤ ـ ٢٩٧).

وللتدليل على عمق المشكلة في هذا المجال، ينقل عمرو بن ميمون انّه مكث سنة كاملة عند عبد الله بن مسعود فلم يسمعه يقول: «قال رسول الله» الّا مرّة واحدة! (شرح الشفا، ج٢، ص٧٤).

لقد أمر النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم) بالتعليم والتعلّم، أما الخليفة فقد منع الحديث تدويناً ورواية!

ينظر في حث النبي على تدوين الحديث وتقييد العلم: سنن ابن ماجة، ج١، ص٥٠ ـ ٥٦؛الغدير، ج٨،ص١٥٤ ـ ١٥٨؛ الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة».

السؤال الذي يلحّ على الانسان هو: لم هذا النهي؟ هل خشي الخليفة ان تكثر الكذّابة على الرسول الاكرم؟ اذا كان الامر كذلك، فلماذا لم يبادر الخليفة نفسه بتدوين الحديث وكتابته، فينقذ الاسلام والمسلمين من مخاطر الوضع وتبعات التحريف والنسيان؟ ولماذا لم يردع الكذَبة عن الرواية ويمنعهم وحدهم دون غيرهم؟ ثم ما ذنب أبي ذر [الصادق الذي لم تقلّ الغبراء على رجل أصدق لهجة منه] وعبد الله بن مسعود والآخرين حتى يشملهم النهي؟ هل كان هذا النهج يقوم على استئصال الآثار النبوية ومحوها من الوجود والاكتفاء بكتاب الله فقط؟ ألا يعني هذا النهج اهمال الآثار النبوية وعدم الاهتمام بالسنة؟

لقد درس أحمد أمين في فجر الاسلام (ص٢٠٩ ـ ٢١٦) الآثار المدمرة للمنع والتبعات الخطيرة التي ترتبت عليه، بحيث يمكن تلمّس حقائق الموقف من خلال مطالعة ذلك الكتاب.

الطريف انّ الخليفة لم يكتف بمنع تدوين الحديث والنهي عن روايته بل كان ينال بالضرب المبرح بجريد النخل والمخصرة والدرّة من يسأل عن مشكلات القرآن! (الغدير، ج٦ ص٢٩١ ـ ٢٩٣).

واذا منع الناس من الحديث ومن السؤال عن القرآن فماذا يبقى من العلوم والثقافة الاسلامية، وكم ستتضاءل دائرة معارف المسلمين وتضيق؟ واذا كان مقدراً لهذا النهج أن يستمر ويدوم فإلام كان سيصير حال الاسلام والمسلمين؟ علينا ان نتأمل بالمحيط الاسلامي وما يصير إليه بعد ان يمنع عنه الحديث ولا يفسّر فيه القرآن، ولا يسأل عن مشكلاته؟ (يلاحظ في منع التفسير: الغدير، ج٦، ص ٢٩٤) هل يعدو إلّا ان يكون محيطاً حالكاً مملوءاً بالجهل؟ وهل ترى الناس الاّ وهي تعيش في جو مشحون بالاشكالات والاسئلة العلمية الغامضة؟

عوداً إلى بدء، لماذا يراد أن يحال بين المجتمع وبين المعرفة والبصيرة؟ لقد رأى الخليفة يوماً مصحفاً وقد كتب التفسير على حاشيته، فما كان منه الّا ان قصّ التفسير وأسقطه وابقى القرآن لوحده! (الحضارة الاسلامية، ج ١ ص ٣٢٤).

وضع الحديث مرة أخرى!

(٥٤): مرّ معنا في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة» الحديث عن وضع الحديث. وممّن بحث المسألة أحمد أمين في فجر الاسلام (ص٢٠٩ ـ ٢١٦)، وكان مما كتب: لما أخذ عبدالكريم بن أبي العوجاء الوضّاع ليُضرب عنقه، قال:

لقد وضعت فيكم أربعة آلاف حديث أُحرّم فيها وأُحلل (نقله عن شرح مسلم ،الثبوت، والفَرق بن الفرَق).

وكتب أيضاً: وحسبك دليلاً على مقدار الوضع أنّ أحاديث التفسير ـ التي ذكر عن أحمد بن حنبل انه قال: لم يصحّ عنده منها شيء ـ قد جُمِعَ فيها آلاف الاحاديث، وانّ البخاري وكتابه يشتمل على نحو (٧٠٠٠) حديث كانت متداولة في عصره.

ومما رواه مسلم عن محمد بن يحيى بن سعيد القطان عن أبيه قال: لم نرَ الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث!

وعن خالد بن يزيد قال: سمعت محمد بن سعيد الدمشقي يقول: إذا كان الكلام حسناً لم أر بأساً أن أجعل له إسناداً!

يمكن مراجعة كتاب النصائح الكافية لمن تولى معاوية، فيما نقله عن كذب بعضهم، ص١٤١.

عزا أحمد أمين في تحليله الاسباب التي حملت الوضّاع على الوضع، إلى دوافع الخصومة السياسية بين علي وأبي بكر، وبين علي ومعاوية (وآخرين) كما كتب! ثم نقل عن ابن أبي الحديد: إن أكثر الاحاديث الموضوعة في فضائل الصحابة افتعلت في أيام بني أمية تقرباً إليهم بما يظنون انهم يرغمون به أنوف بني‌هاشم.

ثم ذكر انّه على هذا النحو وضعت الاحاديث التي وضعها الواضعون في تفضيل القبائل العربية، والعصبية للبلد وفي الخلافات الكلامية والفقهية. (يراجع بحث أحمد أمين).

اما الباحث الغربي آدم متز فقد توفر في كتابه المعروف «الحضارة

الاسلامية» (ج١، ص ٩٧ ـ ١٢٣) على بحث الاختلافات بين السنة والشيعة وزعم ان لوضع الحديث من قبل الشيعة ومناوئيهم سابقة قديمة!

فابن اسحاق كان متشيعاً، أما عوانة بن الحكيم فقد راح يضع الحديث ممالأة لبني امية، وجميع اخبار المدائني اخذت عنه. ومما يقال في هذا المجال ان المقدسي رأى رجلاً يحدّث في المسجد الجامع بواسط، ويروي عن النبي انّ الله يجلس معاوية يوم القيامة لجواره ويعطّره ويزينه كما تُزين العروس! فسأل المقدسي: ولماذا؟ ردّ الرجل المحدّث: لانه قاتل علياً!

ومما يذكره المقدسي ان القوم جفوه وأساءوا إليه، لا لشيء الاّ لانّ رجلاً من عبّاد اصفهان كان يقول: ان معاوية نبيّ مرسل، والمقدسي يرد ذلك ولا يقبله!

خلاصة الامر، راج في عهد معاوية وبأمر منه وضع الاخبار في فضائل الصحابة، واستوى على سوقه!

لقد زاد الوضع في الحديث وكان محور أحاديث الوضّاع فضائل الخلفاء؛ الخلافة؛ التعريض بالشيعة ومدح السنة وأمهات المؤمنين والصحابة؛ الوضع في فضائل بني أمية وقريش وفضائل القبائل والمدن. وقد تغلغل الوضع إلى حركة التفسير، فشملها بالاضافة إلى الفضائل والمطاعن، بقصص القرآن التي رويت عن اليهود الذين اظهروا الاسلام، واخبار العقائد التي رويت طبقاً لعقيدة كلّ راوٍ وما كان يذهب إليه.

ومما شمله الوضع أيضاً الاحكام، و لاسيما تلك التي كانت «تُشرّع» وفق اجتهاد الخلفاء، واجتهادات بني أمية!

من يروم من الباحثين ان يدرس التأريخ الاسلامي والحديث ليبلغ حقيقة مسألة معينة، سيلمس حين يعود إلى مصادر هذين الحقلين ان الحقائق وضعت

تحت حجاب غليظ من الاكاذيب الموضوعة، وأُسدل عليها ستار كثيف من التضليل. وسرّ هذه الحالة يعود إلى اهمال تدوين الحديث وكتابة التأريخ، حتى أضحت أصولهما عرضة للوضع والتحريف والنسيان.

هذا ما يفسّر لنا الصعوبة الكبيرة التي تكتنف عمل الدارس اذا رام ادراك الحقائق والعثور عليها، بل يُعدّ تمييز الكذب من الصحيح أمراً محالاً لغير أهل الفن والاختصاص في التأريخ والحديث.

يكتب المرحوم العلامة الاميني في الغدير، ج٨، ص٣٢٧:

شوّه الطبري تأريخه بمكاتبات السريّ الكذّاب الوضّاع، عن شعيب المجهول الذي لا يُعرف، عن سيف الوضّاع، المتروك الساقط، المتهم بالزندقة، وقد جاءت في صفحاته بهذا الاسناد المشوّه (٧٠١) رواية وُضعت للتمويه على الحقائق الراهنة في الحوادث الواقعة من سنة (١١) إلى (٣٧ هـ) عهد الخلفاء الثلاثة فحسب.

ثم أضاف عن ابن الاثير في الكامل:

وأنت ترى ابن الاثير في الكامل، تبعاً للطبري في الذكر والاهمال، كما هو كذلك في كلّ ما توافقا عليه من التأريخ، ولكنه زاد ضغثاً على أبّاله.

وكتب عن ابن كثير في البداية والنهاية:

جاء ابن كثير الدمشقي في البداية والنهاية [ج٧، ص١٥٥ في بحث قصة أبي ذر ومحنته مع عثمان] فبنى على أساس ما علّاه من قبله في حذف ما كان هنالك من هنات، وزاد في الطنبور نغمات!

اما فيما يتعلق بأكاذيب سيف فقد عرضنا لها اثناء بحثنا المطوّل الذي سقناه عن عبد الله بن سبأ في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»، كما درس العلامة

السيد مرتضى العسكري أكاذيب سيف في كتابه الخاص عن عبد الله بن سبأ.

وفيما يرتبط بالكَذبة والوضّاعين بحث العلامة الاميني الموضوع مفصلاً في الغدير، تحت عنوان «سلسلة الكذابين وقائمة الموضوعات» كما القينا أضواءً عليها في هوامشنا التوضيحية على كتاب «الشيعة». ومن جهة أخرى توفر العلامة السيد مرتضى العسكري على دراستها في بحوثه الاخرى، وأماط اللثام عن الحقائق التي تتصل بها.

تعداد الصحابة وعدد الاحاديث

(٥٥): ذكر ابن حجر في «الاصابة ج١، ص٤: جميع من في الاستيعاب بلغوا (٣٥٠٠) صحابياً، أي كلّ من ذكر فيه باسم أو كنية، وقال: وقرأت بخط الحافظ الذهبي ان جميع من في «أسد الغابة» (٧٥٥٤) شخصاً. وكتب أيضاً: ما جاء عن أبي زرعة الرازي، قال: توفي النبي [صلى الله عليه وآله وسلم] ومن رآه وسمع منه، زيادة على مئة ألف انسان من رجل وامرأة كلّهم قد روى عنه سماعاً أو رؤية.

اما ابن حجر نفسه فقد نقل في «الاصابة» اسماء (٩٤٧٧) من الصحابة وذكر البقية باللقب والكنية. وهؤلاء هم الرجال فقط، وهناك النساء ممن رأين رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أو روين عنه الحديث، ويطلق عليهن «الصحابيات».

يذكر ابن كثير في البداية، ج ٥، ص ٣٥٦ أن الناس اختلفوا في عدد الصحابة. وقد نقل عن أبي زرعة ان عددهم بلغ (١٢٠/٠٠٠) صحابي. اما الشافعي فقد ذكر ان النبي الاكرم حين توفي كان عدد الصحابة زهاء (٦٠/٠٠٠) صحابي.

وذكر الحاكم ان الحديث نقل عن (٥٠٠٠) صحابي. أما الامام أحمد فلم ينقل مع كثرة اطلاعه وإكثاره في الرواية، سوى عن (٩٨٧) صحابي فقط. في حين لم تزد الصحاح الستة على ما نقله الامام أحمد بأكثر من (٣٠٠) صحابي آخر.

لقد ذكر ابن حجر في الاصابة (١٢٦٨) صحابياً بالكنية، وذكر من النساء الصحابيات (١٩٢٢) امرأة، وعليه يكون مجموع ما ورد في الاصابة من عدد الصحابة هو (١٢٢٦٧)، وبحذف الاسماء المكرّرة يعود الرقم الكلي ليستقر على (١٢٠٠٠)صحابي. والذي نعرفه ان النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم) توفي، وقد كانت الحجاز جميعها على الاسلام، وقد اسلمت اليمن واليمامة والبحرين وشطر من الشام أيضاً. وفي مراسم حجة الوداع وحدها، حضر نحو (٨٠٠٠٠). لذلك لا يستبعد ما جاء في الاصابة من تعداد (١٢٠٠٠) صحابي، فقد كان مع النبي في فتح مكة فقط حوالي (١٠/٠٠٠) اشتركوا معه في جيش الفتح.

ولكن ازاء هذا العدد من الصحابة، علينا ان نقف على مقدار ما وصلنا من أحاديث رواها هؤلاء، أو مقدار ما تركوه.

لم يصح لدى أبي حنيفة غير (١٧) حديثاً، كما سبق وان أشرنا لذلك في هوامشنا على كتاب «الشيعة».

اما مالك فلم يصحّح من مجموع الاحاديث أكثر من (٣٠٠) حديث صحيح.

والبخاري أخرج في صحيحه، من الحديث الصحيح (٢٦٠٠) حديث فقط من مجموع (٦٠٠/٠٠٠) حديث.

وابن حنبل لم يصح عنده أي من الاحاديث التي رويت في التفسير على كثرتها (فجر الاسلام، ص٢١١). ومن الواضح أنّ كتب الحديث تضمّنت

أحاديث كثيرة في التفسير.

يضم كتاب البخاري (٧٠٠٠) حديث، منها (٣٠٠٠) مكرّرة. (فجر الاسلام، ص٢١١).

واذا رأى القارئ الكريم تعداد الاحاديث كثيراً، فعليه أن لا يُخدع بالظواهر، بل عليه ان يستثني منها أعمال الصحابة وأقوالهم التي كتبت متصلة بالحديث النبوي الشريف.

وحين تخرج أقوال الصحابة عن الحديث النبوي، ننتقل إلى خطوة لاحقة، نفصل فيها الاحاديث المكرّرة والضعيفة، لكي ننظر إلى الحصيلة المتبقية، ونسأل أنفسنا عندئذ: لماذا لم يترك لنا الصحابة على كثرة عددهم، سوى هذا العدد الضئيل من الاحاديث؟

أجل، علينا ان نعترف بالحقيقة المرّة الماثلة في أنّ عدم تدوين الحديث وتدارسه، واهمال السنة النبوية، هو الذي جرّ إلى مثل هذه النتيجة، والّا لكنا الآن نعيش في بحر زخّار من المعارف والعلوم الاسلامية، ومن دون أن يكتنفنا ذلك الغموض والشك.

الاختلاف في الجزئيات

(٥٦): يمكن الرجوع إلى المصادر التالية: شرح الشفاء، الملا علي القاري، ج٢، ص٦٧ ـ ٦٨؛ الكامل، ج٢، ص ٧٦؛ الطبري، ج٢، ص ٢٧٥؛ سيرة ابن هشام، ج٣، ص ٣٦٢؛ مكاتيب الرسول، ج١، ص٢٨١.

وما نقرأه في هذه المصادر هو انّ قريشاً حين بعثت عروة بن مسعود إلى النبي في صلح الحديبية، عاد وحدّث قومه، بقوله: أي قوم، والله لقد وفدت

على الملوك ووفدت على كسرى وقيصر والنجاشي، والله إن رأيتُ مـلِكاً قـط يعظّمه أصحابه ما يعظِّم أصحاب محمد محمداً. واذا توضأ كادوا يقتتلون على وضوئه.

والآن ألا يصاب الانسان بالعجب والدهشة، وهو يرى المسلمين يغفلون عن تعلّم سنن النبي في قوله وفعله وتقريره، مع كلّ هذا الايمان الذي يـحملونه له والتقدير الذي يحيطونه به! لقد بلغ الاختلاف بينهم مدىً كبيراً، حتى اختلفوا في كيفية وضوء النبي ومسحه أو في الصلاة، وفيما اذا كان يكفّر ويقول «آمين» أم لا؟ كما اختلفوا في القراءة في الصلاة وفي الاذان، وفي مسائل جزئية أخرى.

لو كانت قضية حفظ السنة قد أُوليت الاهتمام الكافي الذي يليق بـها، مـن حفظ الحديث وتدوينه وروايته، فهل كانت الاختلافات تبلغ هذا المدى؟

الاختلاف في الارث

(٥٧): تمّ بحث هذه المسألة في الهامش رقم (٢٧) كما عالجها صـاحب الغدير، ج٦، ص ٢٦٩، وصاحب النص والاجتهاد، ص١٥٥ في بحثهما حول «العول».

وبشأن ارث العمة يراجع موطأ مـالك، ج١، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨؛ وفـي ارث الخالة يراجع موطأ مالك أيضاً، ج١، ص٣٣٨.

كثيرة هي الاختلافات في مسائل الارث، بيدَ انّ الغـريب فـيها، هـو الرأي العجيب الذي اختص به عمر في ارث الاخ! حيث يـحسن فـي هـذا المـجال مراجعة الغدير، ج٦، ص١٠٩ ـ ١١٠.

اما نحن فنمتنع عن ذكر تفاصيل الاختلافات في هذه الدائرة خوف الاطالة.

(٥٨): يراجع الغدير، ج٦، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

(٥٩): بشأن هذا الموضوع ينظر: الغدير، ج٧، ص ١٥١؛ تأريخ الخلفاء، ص٦٥.

(٦٠): ينظر: تأريخ التمدن الاسلامي، جرجي زيدان، ج٣؛ كما تلاحظ البحوث والكتابات الاخرى التي عنيت بدراسة التمدن الاسلامي وتأريخ العلوم في الحضارة الاسلامية، كما ينظر أيضاً: الغدير، ج٦، ص٢٩٧ ـ ٣٠٢.

(٦١): ينظر تأريخ علم الكلام، شبلي نعمان.

وصايا النبي باهل البيت

(٦٢): عرضنا لقسم من وصايا النبي باهل بيته في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة»، وفيما يلي نعرض مجموعة أخرى من الاحاديث:

١ ـ قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم): «في كل خلف من أمتي عدول من أهل بيتي ينفون عن هذا الدين تحريف الضالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، ألا وإن أئمتكم وفدكم إلى الله فانظروا من تفدون» (المراجعات، ص٢٩).

٢ ـ وعنه: «اجعلوا أهل بيتي منكم مكان الرأس من الجسد ومكان العينين من الرأس، ولا يهتدي الرأس إلّا بالعينين» (المراجعات، ص ٢٩).

٣ ـ قوله (صلى الله عليه وآله وسلّم): «يا معشر الانصار ألا أدلكم على ما إن تمسكتم به لن تضلّوا أبداً، هذا علي فأحبوه بحبي وأكرموه بكرامتي، فإنّ جبرائيل أمرني بالذي قلت لكم عن الله عز وجل» (المراجعات، ص١٦٦).

٤ ـ وعنه: «انا دار الحكمة وعليّ بابها» (المراجعات، ص١٦٧؛ الغدير،

ج٦، ص ٨٠).

٥ ـ وقوله (صلى الله عليه وآله وسلّم): «عليّ باب علمي ومبيّن من بعدي لامتي ما أرسلت به، حبه ايمان وبغضه نفاق» (المراجعات، ص١٦٧).

٦ ـ وقوله لعلي: «انت تبين لامتي ما اختلفوا فيه من بعدي» (المراجعات: ١٦٧).

٧ ـ وعنه: «من اطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني عصى الله، ومن اطاع علياً فقد أطاعني ومن عصى علياً فقد عصاني» (المراجعات، ص١٦٩).

٨ ـ وقال (صلى الله عليه وآله وسلّم): «يا علي من فارقني فقد فارق الله، ومن فارقك فقد فارقني» (المراجعات، ص ١٦٩).

الروايات في هذا المضمار لا تحصى، ويمكن لمن يتوق للمزيد منها ان يعود إلى: المراجعات؛ موسوعة العبقات؛ الفصول المهمة، ينابيع المودة وغيرها.

بديهي ان الشيعة التزموا بوصايا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) وعملوا بها منذ البداية، فالتفوا حول أهل البيت واخذوا منهم أصول الدين وفروعه. وقد توفرنا على ذكر ذلك مفصلاً في الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة».

ومما يتصل بهذه المسألة ان (آدم متز) ينقل في كتابه «الحضارة الاسلامية»، ج١، ص١٠٥ عن ابن الجوزي، انّ الذي يبدو جديداً في مذهب الشيعة ان سند جميع ما ينقلونه من اخبار واحاديث ينتهي إلى علي (عليه السلام) وأهل البيت. وهذا ما لا يقبله علماء أهل السنة.

فالشيعة اذاً يأخذون علم الدين من أهل البيت، ويمارسون التأليف على هدي ما يستمدونه من معارفهم، حتى الفت كتب كثيرة في بيان اسماء المؤلفين

الذي اقتبسوا من هدي أهل البيت.

فمسلم يذكر في صحيحه، ج١، ص١٥ أن جابراً وحده أخذ من الامام الباقر (عليه السلام) عن جدّه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) «٧٠٠٠٠» حديث وتعلمها منه، كما ينقل عن جابر أنه قال أنه لم يحدِّث أحداً بـ (٥٠٠٠٠) حديث يعرفها!

لقد نهض الامام علي (عليه السلام) بمهمة بيان معارف الاسلام وأحكام الدين، فالتفت حوله عدّة ودوّنت خطبه ومآثره العلمية، بل يتضح من مقدمة صحيح مسلم، ان عدداً من هؤلاء دوّنوا قضاءه وكتبوه.

لقد حجرت ايادي السياسة على اهل البيت (عليهم السلام) وأغلقت عليهم ابواب دورهم، بيد ان اهل البيت لم يستسلموا او يسكتوا، بل راحوا يمارسون نوعاً من «الحرب الباردة» اذ مارسوا من مواقع عزلتهم نشاطاً في التربية والتعليم والتثقيف. على اساس هذا النشاط بالذات، نجد الواقع الذي لمسه سلاطين بني امية والعباس، اذ ما إن فتحوا اعينهم على الواقع وانتبهوا اليه، حتىٰ رأوا انّ البلاد الاسلامية قد امتلأت بعلماء الشيعه ورواتها وادبائها. لقد وضع احدهم وهو ابن عقدة تصنيفاً كاملاً في ذكر تلامذة الامام جعفر الصادق عليه السلام.

ومن بين الشيعة الاوائل امتاز تلامذة الامام علي (عليه السلام) بعلم خاص، هو «علم المنايا والبلايا» ولكن لم يعد ثمة خبر لهذه العلم في العهود اللاحقة.

ما نخلص اليه بشكل عام ان في مدرسة اهل البيت (عليهم السلام) يتمازج في نسيج واحد العلم والعملْ، بحيث تصدر المدرسة عن رؤية واقعية، ويسير في نسق واحد محور معرفة النفس، الى جوار محور معرفة التوحيد. وبذلك لم

يتحكم بالمجتمع الشيعي ابداً، نسق التعبّد (الجاف، الخشن المتحجر، المغلق) وعلى اساسه نتفهم الروايات التي تصدر عن اهل البيت (عليهم السلام) وهي تربط صواب العبادة وقيمتها وجدارتها بقدر المعرفة والعقل اللذين يصدر عنهما الانسان العابد، فعبادته لا تقاس بالكم والمقدار، وانما تقاس بما له من معرفة وعقل، بل وجدنا نصوص اهل البيت تذهب اكثر من ذلك وهي تؤكد ان المرحلة الاولى في العبادة هي «معرفة الحق» جل شأنه.

المناجاة الواصلة الينا عن الائمة الاطهار (صلوات الله عليهم) هي بنفسها خير شاهد على ما نقول، ولا سيما ادعية الصحيفة السجادية البحر الزخّار لمعارف اهل البيت الذي تجلى على شكل تضرّع ومناجاة وتوسّل بالحق تعالىٰ.

ما نعتقده، انه لو لم تكن خطب علي (عليه السلام) واقواله وما تضمه من معارف، لما كان حتى لاهل السنة انفسهم شيء من الاصول الاسلامية، فكتبهم اليوم تتزين بخطبه (عليه السلام)، وذلك بصرف النظر عن تلك الشهادات التي كانت تصدر من الخلفاء انفسهم في حياتهم وايام حكومتهم في صدر الاسلام، وهي تشيد بعلي في حلّ المعضلات والمآزق، حتى اشتهر عن احدهم قوله: لا أبقاني الله لمعضلة ليس لها ابو حسن!

فقضاء الامام واحكامه [من الحكم بالقضية والفصل فيها] ونظرياته العلمية، كانت المنقذ حقاً، اذ هي التي انقذت الخلافة في موارد خاصه تعرّضوا لها.

لقد عرضنا للقضايا التي تتصل بهذا الموضوع في بحثنا الذي مرّ في هوامش كتاب «الشيعة» بعنوان: «منهج الشيعة في العلوم» وكذلك في هوامش اخرىٰ ذات صلة به.

(٦٣): ينظر شرح نهج البلاغة، ابن ابي الحديد المعتزلي، ج ٤، ص ٢٦٧؛

امالي ابن الشيخ، ص ٣٠٦، اعيان الشيعة، ج ٢؛ كنز العمال، ج ٥، ص ٢٢٥، الرقم ٤٦٦٨.

(٦٤): العنكبوت: ٦٩.

(٦٥): من اجل ان تتضح الصورة اكثر يمكن الرجوع في التفاصيل الى التفسير النفيس «الدر المنثور» ج ١، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣ في ظلال الآية (٢٨٣) من سورة البقرة.

(٦٦): أطلق عليه مصطلح المعاد أو معرفة المعاد؛ لأن الحقائق التي تكشف عن هذا الطريق، هي حقائق تعرف بالاضطرار وتتبدىٰ على نحوٍ كامل في المعاد (القيامة).

واصطلح عليه بالامامة أو بمعرفة الامام من جهة ان انكشاف هذه الحقائق يكون للامام بالاصالة، وبهدايته يرزق الآخرون هذا الضرب من الحقائق ويوفقون اليها، ويكون لهم منها نصيب.

(٦٧): ونص الآية كاملاً: «يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضرّكم من ضلّ إذا اهتديتم، الى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم تعملون». (المائدة: ١٠٥).

(٦٨): العنكبوت: ٦٩.

روايات الملاحم

(٦٩): ينظر: امالي ابن الشيخ، ص ٣٢٠، ٣٢٨؛ تفسير علي بن ابراهيم القمي، ص ٣٣٣؛ تأريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٧٤؛ صحيح مسلم، خ ٨، باب الفتن؛ تحف العقول، ص ٤٩ ـ ٥١؛ كنز العمال، ج ٣، ص ١٦٧ ـ ١٧٢، كما

روىٰ منها ابو نعيم الاصفهاني ايضاً في حلية الاولياء نقلاً عن «ثوبان» عتيق رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم).

اما من طرق الشيعة فقد وردت روايات كثيرة في الملاحم، يمكن لمن يروم التفصيل فيها ان يعود الى ابن شهر آشوب في المناقب، ج ١، ص ٤٢٧؛ الوسائل، ج ٢، كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وما تنبغي الاشارة اليه ان روايات الملاحم لم تقتصر على الشيعة وحدهم، بل تنقل ايضاً عن طرق مختلفة للاخوة اهل السنة ـ تماماً كما هو الحال في روايات ظهور المهدي التي تشمل الفريقين ـ اذ هناك روايات تتشابه مع ما ينقله الشيعه باستثناء اختلافات بسيطة في التعبير.

ينظر في هذا المجال: ابن ماجة في سننه، ج ٢، ص ٢٤٢ ـ ٢٦٠؛ البخاري في صحيحه، ج ٤، ص ١٤١ ـ ١٤٨، وثمَّ روايات كثيرة اخرىٰ في غير هذه المصادر.

البشارة بظهور المهدي (عجّل الله فرجه)

(٧٠): تواترت عن النبي الاعظم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) احاديث البشارة بظهور المهدي (عليه السلام) ويمكن ان نشير فيما يلي الى ارقام هذه الاحاديث، وفق المسرد التالي:

١ ـ تبلغ الروايات التي تبشر بظهور المهدي (٦٥٧) حديثاً.

٢ ـ يبلغ عدد الاحاديث التي تنص على انه من اهل بيت النبي (٣٨٩) حديثاً.

٣ ـ يبلغ عدد الاحاديث التي تنص على انه من ولد الامام علي (٢١٤) حديثاً.

٤ ـ ويبلغ عدد الاخبار التي تنص على انه من ولد فاطمة سلام الله عـليها (١٩٢) حديثاً.

٥ ـ في حين تبلغ الاحاديث التي تنص على انه التاسع من ولد الحسين عليه السلام (١٤٨) حديثاً.

٦ ـ تبلغ عدد الاحاديث التي تنص على انه من ولد الامام زين العابدين عليه السلام (١٨٥) حديثاً.

٧ ـ ويبلغ عدد الاحاديث التي ينص على انه ابن الامام الحسن العسكـري عليه السلام (١٦٦) حديثاً.

٨ ـ بلغت الروايات التي تسمّي اجداد الامام الحسن العسكري (١٤٧) رواية.

٩ ـ بلغت الروايات التي نقلت البشارة على ان العالم يمتلئ بـظهوره عـدلاً وقسطاً (١٢٣) رواية.

١٠ ـ وصل عدد الروايات التي تحدّث عن طول غيبته الى (٩١) حديثاً.

١١ ـ بلغت الاخبار التي تشير الى طول حياته (٣١٨) حديثاً.

١٢ ـ ووصل عدد الاحاديث التي تفيد انّ الاسلام يسود العالم عـلى يـديه (٤٧) حديثاً.

١٣ ـ اما الاحاديث التي تنص على انه الامام الثاني عشر، وهو الامام الاخير خاتم الائمة، فقد بلغت (١٣٦) حديثاً.

١٤ ـ بلغ عدد الاحاديث التي تنص على انه مولود (٢١٤) حديثاً.

يمكن في هذا المجال العودة الى: منتخب الاثر، لآية الله الشـيخ لطـف الله الصافي؛ المـهدي، المـرحـوم آيـة الله الصـدر؛ مـجلة «مـجموعه حكـمت»

(بالفارسية)، قم، العددين ١، ٢، حيث نشرت مقالاً بعنوان: «المصلح العالمي والمذهب الجبري» وكتاب «شمس المغرب» (بالفارسية) محمد رضا حكيمي؛ الهامش التوضيحي رقم (٩٨) لكتاب «الشيعة»؛ يوم الخلاص، كامل سليمان.

وكذلك ينظر البحث الذي نشره الشيخ عبد المحسن العبّاد، الرئيس السابق للجامعة الاسلامية في المدينة المنورة، في مجلة «الجامعة الاسلامية» العدد الثالث، السنة الاولىٰ، بعنوان: «عقيدة اهل السنة والاثر في المهدي المنتظر». والذي اعتقده شخصياً ان هذه الدراسة، هي افضل واشمل ما نشر حتىٰ الآن من قبل الاخوة اهل السنة عن البشاره بظهور المهدي، من حيث الروايات التي توفر عليها الباحث؛ ومن جهة ما ابداه من وجهات نظر فيها الكثير من التطابق مع رؤانا.★

★ تمّ استكمال هذه الهوامش واعادة النظر في صياغتها نهائياً في شهر ايار سنة ١٩٨٩.

المصادر

تمت العودة في اعداد الهوامش التوضيحية لكتاب «الشيعة» والهوامش التوضيحية لهذا الكتاب، الى مئات المصادر، التي مرّ ذكر بعضها في الهوامش، وفيما يلي قائمة باهمها:

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ أمالي الشيخ الطوسي.

٣ ـ الاصابة لابن حجر العسقلاني.

٤ ـ اسعاف الراغبين، محمّد الصبان.

٥ ـ اعتقادات فرق المسلمين، الرازي.

٦ ـ الاسلام والحضارة، محمد كردعلي.

٧ ـ الامام علي صوت العدالة الانسانية، جورج جرداق.

٨ ـ اصل الشيعة واصولها، الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء.

٩ ـ الاستغاثة، حسين بن عبد الوهاب.

١٠ ـ الاسلام والرجعة، عبد الوهاب فريد.

١١ ـ اهل البيت، عبد الحميد جودة السحار.

١٢ ـ الاستيعاب، ابن عبد البر القرطبي.

١٣ ـ الاسلام، دومينيك سوردل (الترجمة الفارسية).

١٤ ـ ابوذر الغفاري، الشيخ عبد الله السبيتي.
١٥ ـ ابوذر الغفاري، عبد الحميد جودة السحار.
١٦ ـ الالحاد في الاسلام، د. عبد الرحمن بدوي.
١٧ ـ ايران الجديدة، الول ساتن، الترجمة الفارسية.
١٨ ـ الامام الصادق، محمد يحيىٰ.
١٩ ـ الاتحاف، الشبراوي.
٢٠ ـ اخبار الدول، البحراني.
٢١ ـ الى مشيخة الازهر، الشيخ عبد الله السبيتي.
٢٢ ـ ابوهريرة شيخ المضيرة، الشيخ محمود ابو رية.
٢٣ ـ الانوار النعمانية، السيد نعمة الله الجزائري.
٢٤ ـ الاسلام بين السنة والشيعة، محمد علي الزعبي وهاشم دفتر دار المدني
٢٥ ـ ابو هريرة، السيد عبد الحسين شرف الدين.
٢٦ ـ الامامة والسياسة، ابن قتيبة.
٢٧ ـ الاخبار الطوال، الدينوري.
٢٨ ـ الآيات البينات، الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء.
٢٩ ـ الارشاد، الشيخ محمد بن النعمان المفيد.
٣٠ ـ ابو الشهداء، عباس محمود العقاد.
٣١ ـ اكمال الدين واتمام النعمة، الشيخ الصدوق.
٣٢ ـ اعيان الشيعة، السيد محسن الامين العاملي.
٣٣ ـ الاغاني، ابو الفرج الاصفهاني.
٣٤ ـ الاسلام المفترىٰ عليه بين الشيوعية والرأسمالية، الشيخ محمد الغزالي.
٣٥ ـ اسلام در پرتو تشيّع، بالفارسية، د. حسين خراساني.

٣٦ ـ اسلام و مهدويت، بالفارسية، سيد محمد باقر حجازي.
٣٧ ـ احقاق الحق وازهاق الباطل، القاضي نور الله التستري.
٣٨ ـ اسد الغابة، ابن الاثير.
٣٩ ـ الامام علي بن ابي طالب، عبد الفتاح عبد المقصود.
٤٠ ـ الاحتجاج، الطبرسي.
٤١ ـ بحار الانوار، العلامة المجلسي.
٤٢ ـ البيان والتبيين، الجاحظ.
٤٣ ـ بلاغات النساء، احمد بن ابي طاهر.
٤٤ ـ تأريخ اصفهان، ابو نعيم الاصفهاني.
٤٥ ـ البداية والنهاية، ابن كثير.
٤٦ ـ البهجة المرضية، السيوطي.
٤٧ ـ البرهان، البحراني.
٤٨ ـ بشارات عهدين، بالفارسية، د. محمد صادق الطهراني.
٤٩ ـ تأريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري.
٥٠ ـ تأريخ الاسلام، د. حسن ابراهيم حسن.
٥١ ـ تأريخ الشيعة، د. حسين علي محفوظ.
٥٢ ـ تأريخ ايران، السير برسي سايكس، الترجمة الفارسية.
٥٣ ـ تأريخ دودمان آل بويه، بالفارسية، بهمنيار.
٥٤ ـ تأريخ مفصل اسلام، بالفارسية، حسين عماد زاده.
٥٥ ـ تأريخ الخلفاء، السيوطي.
٥٦ ـ تأريخ اليعقوبي، اليعقوبي.
٥٧ ـ تأريخ بغداد، الخطيب البغدادي.

٥٨ ـ تأريخ دمشق، ابن عساكر.
٥٩ ـ تأريخ التمدن الاسلامي، جرجي زيدان.
٦٠ ـ تأريخ فلسفه سياسي، بالفارسية، د. بازر جاد.
٦١ ـ تفسير الميزان، العلامة الطباطبائي.
٦٢ ـ التاج، الجاحظ.
٦٣ ـ التحفة الاثنى عشرية.
٦٤ ـ تحولات فكري، بالفارسية، د. بروخيم.
٦٥ ـ التذكرة، السبط ابن الجوزي.
٦٦ ـ تشريح ومحاكمة، بالفارسية، بهجت افندي.
٦٧ ـ التبصير، للاسفرائيني.
٦٨ ـ تدريب الراوي، السيوطي.
٦٩ ـ تفسير علي بن ابراهيم.
٧٠ ـ التفسير الكبير، الطبري.
٧١ ـ التعجب، الكراجكي.
٧٢ ـ التعريفات، الشريف الجرجاني.
٧٣ ـ التنبيه، ابن الحسن الملطي.
٧٤ ـ التنبيه والاشراف، المسعودي.
٧٥ ـ التهذيب، الشيخ الطوسي.
٧٦ ـ تمدن اسلام و عرب، د. غوستاف لوبون، الترجمة الفارسية.
٧٧ ـ تهذيب التهذيب، ابن حجر.
٧٨ ـ تنقيح المقال، المامقاني.
٧٩ ـ تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام، السيد حسن الصدر.

٨٠ ـ التوحيد، الصدوق.

٨١ ـ تحف العقول، الحراني.

٨٢ ـ تأريخ ابن الوردي.

٨٣ ـ جامع الرواة، الاردبيلي.

٨٤ ـ جمهرة رسائل العرب، احمد زكي.

٨٥ ـ جولة في ربوع الشرق الادنىٰ، محمد ثابت المصري.

٨٦ ـ حاضر العالم الاسلامي، الامير شكيب ارسلان.

٨٧ ـ حجر بن عدي، بالفارسية، ع ـ اللهياري.

٨٨ ـ حجر بن عدي، بالفارسية، حسن اكبري.

٨٩ ـ حجر بن عدي، بالفارسية، ناصر كمرَئي

٩٠ ـ حلية الاولياء، ابو نعيم الاصفهاني.

٩١ ـ حديث الثقلين، الشيخ قوام الدين وشنوئي.

٩٢ ـ حياة محمد، د. محمد حسين هيكل.

٩٣ ـ حجة السعادة، اعتماد السلطنة.

٩٤ ـ خصائص النسائي.

٩٥ ـ الخصال، الشيخ الصدوق.

٩٦ ـ الخطط، للمقريزي.

٩٧ ـ دلائل الامامة، الطبري.

٩٨ ـ الدرجات الرفيعة، السيد علي خان.

٩٩ ـ الدولة الاسلامية، احمد العدوي.

١٠٠ ـ دائرة المعارف الاسلامية، مجموعة من الاساتذة.

١٠١ ـ دائرة المعارف، محمد فريد وجدي.

١٠٢ ـ دائرة المعارف، البستاني.
١٠٣ ـ در زير آسمان ايران، موربيس برنو، الترجمة الفارسية.
١٠٤ ـ دين الاسلام والعلم، المهندس علي يوسف.
١٠٥ ـ الدر المنثور، السيوطي.
١٠٦ ـ الذريعة الى تصانيف الشيعة، الشيخ آقا بزرك الطهراني.
١٠٧ ـ راهنماي دانشوران، بالفارسية، السيد علي اكبر برقعي.
١٠٨ ـ روضة الصفا، الميرخوند.
١٠٩ ـ روح المعاني، الآلوسي.
١١٠ ـ رسالة الاسلام (مجلة)، دار التقريب.
١١١ ـ رساله‌هاي شيمي، جابر بن حيان، الترجمة الفارسية.
١١٢ ـ رسائل الجاحظ.
١١٣ ـ سالة في بني امية، الجاحظ.
١١٤ ـ الرسول، حياة محمد، ر. ف. بودلي، الترجمة العربية.
١١٥ ـ ريحانة الادب، محمد علي مدرسي تبريزي.
١١٦ ـ زندگاني امام سجاد، بالفارسية، د. سيد جعفر شهيدي.
١١٧ ـ الزبير بن العوام، صابر عبده.
١١٨ ـ زندگاني امام جعفر بن محمد، عبد العزيز سيّد الاصل، الترجمة الفارسية.
١١٩ ـ زهر الآداب، ابراهيم القيرواني.
١٢٠ ـ سازمانهاي تمدن امبراطوري اسلامي، غورياد الفرنسي، الترجمة الفارسية.
١٢١ ـ سيرة النبي، ابن هشام.
١٢٢ ـ السيرة الحلبية، الحلبي.
١٢٣ ـ السنن الكبرىٰ، البيهقي.

١٢٤ ـ سيد الشهداء، محمد علي خليلي.
١٢٥ ـ سنن النسائي.
١٢٦ ـ السنة والشيعة، السيد محمد رشيد رضا.
١٢٧ ـ السلافة، السيد علي خان.
١٢٨ ـ سبائك الذهب، محمد امين.
١٢٩ ـ شهسوار اسلام، غابريل انجيري، الترجمة الفارسية.
١٣٠ ـ شبهای بيشاور، بالفارسية، سلطان الواعظين شيرازي.
١٣١ ـ سنن ابن ماجة، ابن ماجة.
١٣٢ ـ شرح عقائد الصدوق، الشيخ المفيد.
١٣٣ ـ شخصيات قلقة في الاسلام، د. عبد الرحمن بدوي.
١٣٤ ـ الشافي، السيد المرتضىٰ.
١٣٥ ـ الشفاء، القاضي عياض.
١٣٦ ـ شرح الشفاء، الملا علي القاري.
١٣٧ ـ شرح نهج البلاغة، ابن ابي الحديد المعتزلي.
١٣٨ ـ شرح نهج البلاغة، الحميدي.
١٣٩ ـ شذرات الذهب، الحنبلي.
١٤٠ ـ شيعة در اسلام، بالفارسية، العلامة الطباطبائي.
١٤١ ـ شواهد النبوة، الجامي.
١٤٢ ـ صفوة الصفوة، ابن الجوزي.
١٤٣ ـ صحيح مسلم.
١٤٤ ـ صحيح الترمذي.
١٤٥ ـ صحيح البخاري.

١٤٦ ـ صفين، نصر بن مزاحم.
١٤٧ ـ الصواعق المحرقة، ابن حجر.
١٤٨ ـ الصراع بين الامويين والاسلام، د. نوري جعفر.
١٤٩ ـ طبقات سلاطين اسلام، استانلي لين بول، الترجمة الفارسية.
١٥٠ ـ الطبقات الكبرى، ابن سعد.
١٥١ ـ طبقات الشعراء، عبد الله بن المعتز.
١٥٢ ـ عثمان بن عفان، صابر عبده.
١٥٣ ـ عمار بن ياسر، صابر عبده.
١٥٤ ـ علي و عصره، جورج جورداق.
١٥٥ ـ علي و بنوه، د. طه حسين.
١٥٦ ـ عبد الله بن سبأ، مرتضىٰ العسكري.
١٥٧ ـ عالم نو اسلام، ستودارد الامريكي، الترجمة الفارسية.
١٥٨ ـ عظمة الحسين، ابو عبد الله الزنجاني.
١٥٩ ـ عصر المأمون، فريد الرفاعي.
١٦٠ ـ علي ومناوئوه، د. نوري جعفر.
١٦١ ـ عظمت مسلمين در اسبانيا، جوزيف ماك كاب، الترجمة الفارسية.
١٦٢ ـ عبقات الانوار، مير حامد حسين الهندي.
١٦٣ ـ عيون اخبار الرضا، الصدوق.
١٦٤ ـ العقد الفريد، ابن عبد ربّه.
١٦٥ ـ العدالة الاجتماعية في الاسلام، سيد قطب.
١٦٦ ـ العروة الوثقىٰ، الطباطبائي اليزدي.
١٦٧ ـ العواصم والقواصم، ابن العربي.

١٦٨ ـ غاية المرام، البحراني.
١٦٩ ـ غاية المأمول، منصور علي.
١٧٠ ـ غيبة النعماني، محمد بن ابراهيم.
١٧١ ـ الغدير، عبد الحسين الاميني.
١٧٢ ـ فجر الاسلام، احمد امين.
١٧٣ ـ الفتوحات الاسلامية، زيني دحلان.
١٧٤ ـ فتوح البلدان، البلاذري.
١٧٥ ـ فتوح الشام، الواقدي.
١٧٦ ـ فرائد السمطين، الحموي الشافعي.
١٧٧ ـ الفصول المهمة، السيد شرف الدين العاملي.
١٧٨ ـ فرق الشيعة، النوبختي.
١٧٩ ـ الفهرست، ابن النديم.
١٨٠ ـ الفرق بين الفرق، عبد القاهر.
١٨١ ـ الفتنة الكبرىٰ، د. طه حسين.
١٨٢ ـ الفتوحات المكية، محيى الدين بن عربي.
١٨٣ ـ قواعد التوحيد، السيد حيدر الآملي.
١٨٤ ـ الكامل في التأريخ، ابن الاثير.
١٨٥ ـ كشف الغمة، علي بن عيسىٰ.
١٨٦ ـ كفاية الطالب، الكنجي الشافعي.
١٨٧ ـ كنز العمال، الملا علي المتقي الهندي.
١٨٨ ـ الكافي، محمد بن يعقوب الكليني.
١٨٩ ـ كلام حول الرؤية، السيد عبد الحسين شرف الدين.

١٩٠ ـ كفاية الموحدين، الطبرسي.
١٩١ ـ كفاية الاثر، الرازي.
١٩٢ ـ الكنىٰ والالقاب، الشيخ عباس القمي.
١٩٣ ـ اللئالي المصنوعة، السيوطي.
١٩٤ ـ لسان الميزان، ابن حجر.
١٩٥ ـ المحاسن، العياشي.
١٩٦ ـ المحاسن، البرقي.
١٩٧ ـ مقالات الاسلاميين، الاشعري.
١٩٨ ـ محاضرات في تأريخ الامم الاسلامية، الخضري بك.
١٩٩ ـ المراجعات، السيد شرف الدين العاملي.
٢٠٠ ـ المباهلة، عبد الله السبيتي.
٢٠١ ـ معالم العلماء، ابن شهر آشوب.
٢٠٢ ـ مؤلفو الشيعة، السيد شرف الدين.
٢٠٣ ـ مجالي الاسلام، حيدر بامات.
٢٠٤ ـ مطرح الانظار، الفيلسوف التبريزي.
٢٠٥ ـ المختصر في احوال البشر، ابو الفداء.
٢٠٦ ـ مرآة الجنان، اليافعي.
٢٠٧ ـ منتخب الاثر، الشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني.
٢٠٨ ـ الملل والنحل، الشهرستاني.
٢٠٩ ـ مقدمة ابن خلدون.
٢١٠ ـ مصباح الفقيه، الحاج آقا رضا الهمداني.
٢١١ ـ مستمسك العروة الوثقىٰ، السيد محسن الحكيم.

٢١٢ ـ ميزان الاعتدال، الذهبي.

٢١٣ ـ المستدرك، الحاكم.

٢١٤ ـ مستدرك الوسائل، الشيخ النوري.

٢١٥ ـ معاني الاخبار، الصدوق.

٢١٦ ـ مروج الذهب، المسعودي.

٢١٧ ـ مقاتل الطالبيين، ابو الفرج الاصفهاني.

٢١٨ ـ مسند ابن حنبل، احمد بن حنبل.

٢١٩ ـ المناقب، الخوارزمي.

٢٢٠ ـ المعارف، ابن قتيبة.

٢٢١ ـ المناقب، ابن شهر آشوب.

٢٢٢ ـ مكتب اسلام (مجلة)، بالفارسية، قم، مجموعة من الكتّاب.

٢٢٣ ـ الموطأ، الامام مالك.

٢٢٤ ـ مطالب السؤول، كمال الدين الشافعي.

٢٢٥ ـ المستبين، الطبري.

٢٢٦ ـ محمد الرسول الاكرم، فتحي رضوان، الترجمة الفارسية.

٢٢٧ ـ معاوية، عباس محمود العقاد.

٢٢٨ ـ المسائل الفقهية، السيد شرف الدين العاملي.

٢٢٩ ـ مكتب‌هاي سياسي، بالفارسية، د. بازار جاد.

٢٣٠ ـ مكتب تشيع (مجموعة بحوث)، بالفارسية، قم، مجموعة من العلماء.

٢٣١ ـ المعجم الكبير، الطبراني.

٢٣٢ ـ المسند، الرافعي.

٢٣٣ ـ مسند الشافعي.

٢٣٤ ـ المهدوية في الاسلام، سعد محمد حسن.
٢٣٥ ـ المنار (تفسير)، محمد رشيد رضا.
٢٣٦ ـ نخستين امام، بالفارسية، حكيم الهي.
٢٣٧ ـ نور الابصار، الشبلنجي.
٢٣٨ ـ نهاية الارب، القلقشندي.
٢٣٩ ـ ناسخ التواريخ، سپهر لسان الملك.
٢٤٠ ـ نهج البلاغة، جمع السيد الرضي.
٢٤١ ـ النزاع والتخاصم، المقريزي.
٢٤٢ ـ النصائح الكافية، ابن عقيل.
٢٤٣ ـ النص والاجتهاد، السيد شرف الدين العاملي.
٢٤٤ ـ وفيات الاعيان، ابن خلكان.
٢٤٥ ـ وحي يا شعور مرموز، بالفارسية، العلامة الطباطبائي.
٢٤٦ ـ وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي.
٢٤٧ ـ وعاظ السلاطين، د. علي الوردي.
٢٤٨ ـ اليواقيت والجواهر، الشعراني.
٢٤٩ ـ يادنامه ملا صدرا، جمع من الاساتذة، بالفارسية.
٢٥٠ ـ ينابيع المودة، سليمان البلخي.

تنبيه:

١ ـ استفدنا في بعض الاحيان من طبعات مختلفة للكتاب الواحد.
٢ ـ عدنا بالاضافة الى المصادر المشار اليها في الثبت اعلاه، الى مصادر اخرى، اشرنا لها في اماكنها من الهوامش التوضيحية.